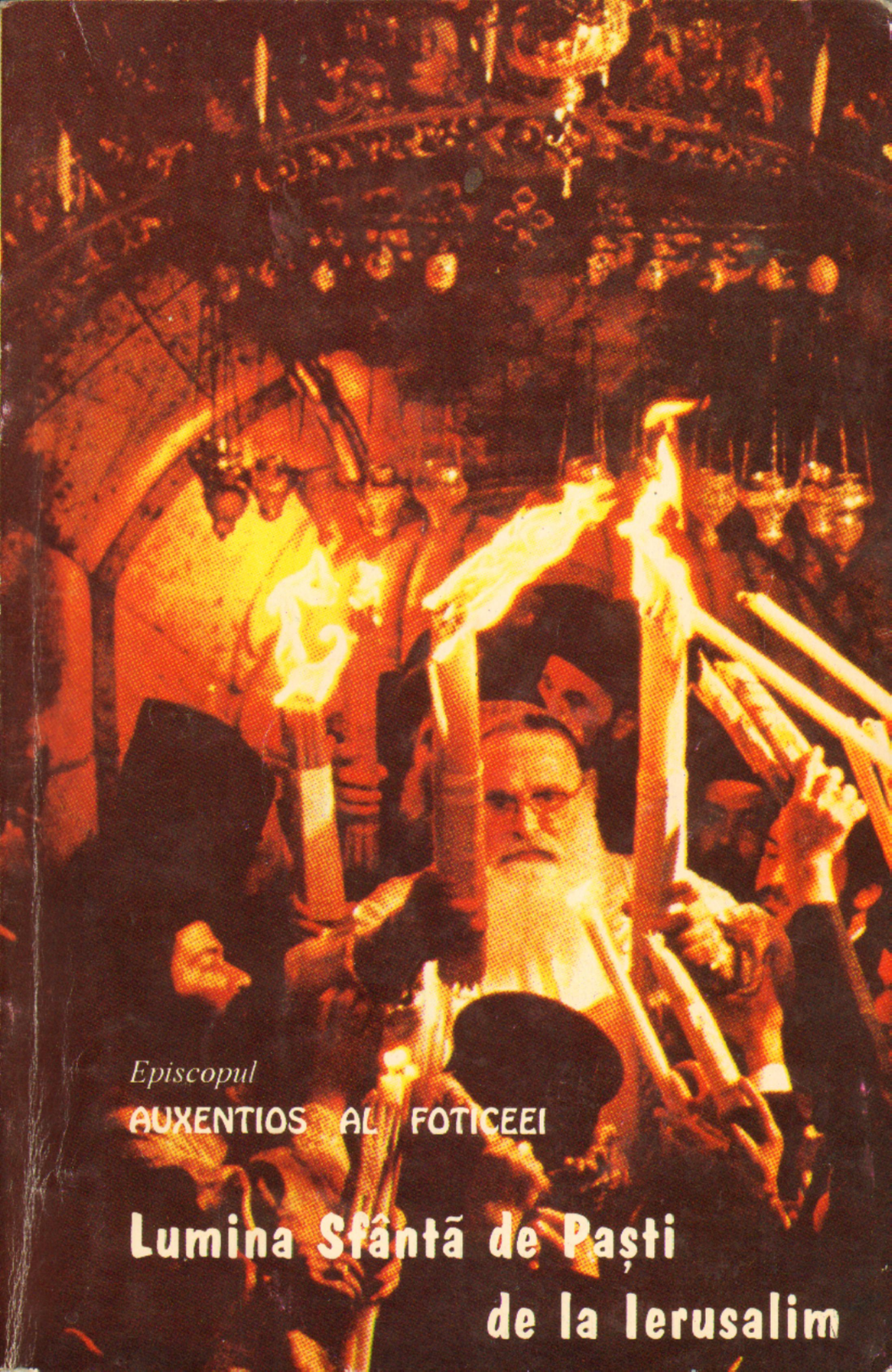


Episcopul

AUXENTIOS AL FOTICEEI

Lumina Sfântă de Paști de la Ierusalim

colecția
LITURGICA

Cultul ortodox este concretizarea Revelației, actualizarea sacramentală a prezenței lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Om, în istorie și manifestarea vizibilă a Bisericii ca experiență sensibilă a misterului pogorârii cerului pe pământ și a înălțării pământului și umanului transfigurat în cer. El deschide o perspectivă liturgică asupra cosmologiei și antropologiei pe care le unifică și centrează hristologic, le transcende și deschide eshatologic.

Întreaga dogmatică și teologie este înrădăcinată în experiența cultului, tot așa cum întreaga mistică și spiritualitate autentică sunt prefigurate și încadrate în obiectivitatea formelor liturgice. Laude, imne, rituri, melodie și icoane sunt tot atâtea elemente ale unei paradoxale "metafizici concrete" a persoanei, iubirii, nemuririi și luminii, răspuns la problema sensului ultim al existenței.

Așa cum evidențiа Părintele Dumitru Stăniloae:

"Sfânta Liturghie și întreg cultul ortodox - nu e o trăire pur subiectivă. Ea este Evanghelia mereu reactualizată, relația actualizată cu Hristos din Evanghelie. Teologia redă și adâncește experiența a ceea ce se întâmplă în cult și în Sfânta Liturghie în sensurile ce le găsește în ea, iar experiența aceasta dă viață teologiei și o adâncește la rândul ei."

EPISCOPUL AUXENTIOS AL FOTICEEI

LUMINA SFÂNTĂ DE PAŞTI DE LA IERUSALIM

Studiu asupra ritului Luminii Sfinte din Biserica Sfântului Mormânt

Cu o Prefaţă
de
Episcopul Chrysostomos al Etnei

şi un Prolog
de
Arhimandritul Ioanichie Bălan

În româneşte
de
Vasile Bîrzu

Editura *DEISIS*

Sibiu
1996

Dumnezeu: de aici a intrat cu tâlharul în rai, ca un Mântuitor. Raiul şi iadul, cerul şi pământul, Dumnezeu şi omul, viaţa şi moartea, aici s-au împăcat prin învierea lui Hristos.

Mari sunt minunile învierii Tale, Doamne!

Zadarnic şi-a sfâşiat Caiafa hainele; în zadar a râs Irod; fără folos şi-a spălat mâinile Pilat: de prisos toată ura şi strigătele şi furia poporului, că Hristos Cel condamnat, Hristos Cel răstignit, Hristos Cel pecetluit în mormânt a înviat din morţi în acest loc sfânt.

Suntem în faţa Bisericii Învierii lui Hristos! De aici începe istoria Creştinismului, de aici începe mântuirea lumii! "Că dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credinţa noastră..."(1 Cor. 6, 17). Zadarnică ar fi nădejdea noastră! De aceea toată Evanghelia se rezumă în trei cuvinte: Hristos a înviat! Aici a înviat Domnul. Aici a fost văzut de îngeri. Aici a vorbit cu Maria Magdalena. Aici a fost căutat de Petru şi Ioan cel iubit. Aici aleargă creştinii de pe toate meridianele pământului să se închine la Golgota , să vadă "locul unde L-au pus" pe Domnul, să se închine la Sfântul Mormânt, să guste din lumina învierii lui Hristos!

Ortodocşi şi catolici, luterani şi calvini, europeni şi americani, albi şi negri, tineri şi bătrâni, sănătoşi şi bolnavi, călugări, preoţi şi mireni, şiruri nesfârşite de pelerini îmbrăcaţi cuviincios, cu gândurile adunate şi privirile plecate, păşesc încet, în ritm de procesiune, spre uşile larg deschise ale Bisericii Învierii. Nimeni nu cere explicaţii. Fiecare tace şi se roagă în graiul său şi după credinţa sa, aşa cum îl mişcă Duhul Sfânt.

Intrarea în Biserica Sfântului Mormânt se face pe două uşi mari, din partea de sud. Coborâm câteva trepte de piatră, în curtea deschisă din faţa intrării. Parcă nu ne vine să credem că păşim pe cel mai sfânt loc de pe pământ. Sufletele noastre saltă de bucurie duhovnicească. O viaţă întreagă am purtat în noi dorul Sfintelor Locuri, dorul Sfântului Mormânt. Şi iată, în clipa aceasta visul nostru s-a împlinit! Slavă Ţie, Doamne, Slavă Ţie!

Biserica Sfântului Mormânt este o construcţie măreaţă din secolul al XI-lea, înălţată de cruciaţi, în locul altei biserici vechi, zidită de Sfânta Elena în secolul IV. Ea adăposteşte cele mai scumpe locuri ale creştinătăţii: Muntele Golgota, şi Mormântul Domnului nostru Iisus Hristos. Iar jos, în stâncă de piatră se află peştera unde s-a descoperit Crucea Domnului de către Sfânta împărăteasă Elena.

Intrăm să ne închinăm şi să aducem mulţumire lui Dumnezeu pentru toate. Începem cu muntele Golgota.

La răsărit, în unghiul de sud-est, se află o stâncă uriaşă, originală, de gresie albă. Acesta este Muntele Golgota. Pe creştetul acestei stânci a fost înfiptă Crucea cu Domnul nostru Iisus Hristos

răstignit pe ea. Urcăm trepte groase de piatră până sus, pe Golgota. Aici se află o încăpere separată, cu două altare. Altarul de sud este înălțat pe locul unde a fost dezbrăcat Domnul de hainele Sale și pironit pe Cruce și aparține catolicilor. Altarul de nord, aparține ortodocșilor și este înălțat pe locul unde a fost înfiptă Crucea cu Domnul răstignit. Ambele altare sunt separate doar prin două coloane mari. Altarul catolic se numește "Fecioara Durerilor", iar altarul ortodox formează un mic paraclis de o frumusețe unică, numit "Paraclisul Sfânta Golgota".

Ne apropiem încet de Golgota, cuprinși de emoții și lacrimi. Ne apropiem de piatră stropită și sfințită de scump sângele Domnului. Ne apropiem ca de Însuși Hristos răstignit. O cruce mare cu Mântuitorul pictat pe ea, predomină Sfântul Altar. Sub Sfânta Masă se vede o gaură adâncă în piatră, marcată de o rozetă de aur în formă de stea. Aici este locul unde a fost înfiptă Sfânta Cruce! De sus atârnă zeci de candele aprinse, multe lumânări și bună mireasmă de smirnă și tămâie. Alături, un călugăr ortodox stă de veghe ziua și noaptea, iar pelerinii din toată lumea se închină cu credință și se retrag.

După ce sărutăm altarul Golgotei și locul unde a fost înfiptă Sfânta Cruce, aprindem trei lumânări de ceară și coborâm din nou în fața ușilor de intrare. La 8 metri spre centrul bisericii, între Golgota și Sfântul Mormânt, se află o lespede de piatră roșiatică, de forma unei pietre funerare, unde pelerinii îngenunchează și se roagă cu mare evlavie. Aceasta se numește "Piatra Ungerii". Aici, "Iosif din Arimateia și Nicodim cel cu bun chip" au așezat trupul Domnului nostru Iisus Hristos, după ce L-au coborât de pe Cruce. Aici L-au uns cu amestec de smirnă și aloe, apoi "L-au înfășurat în giulgiu cu miresme", pentru a-L pune în mormânt.

De la Piatra Ungerii ne îndreptăm spre Sfântul și purtătorul de viață Mormânt al Domnului nostru Iisus Hristos. Sfântul Mormânt se află în partea de vest a Bisericii Învierii, în mijlocul unei rotonde uriașe, susținută de optsprezece coloane de piatră.

Ne apropiem cu mare credință și negrăită bucurie sufletească de Mormântul Domnului, căci este locul cel mai sfânt al Creștinismului de pe toată fața pământului. Șiruri lungi de pelerini intră și ies de la închinare. Sub bolta înaltă a rotondei se ridică un baldachin de piatră deasupra Sfântului Mormânt.

Slavă, Doamne, Sfintei Învieri Tale!

Slavă, Doamne, pentru Sfântul Tău Mormânt, cel de viață dătător!

Slavă, Ție, Doamne, că ne-ai învrednicit să ajungem și noi, păcătoșii, la dumnezeiescul Tău Mormânt!

Aşteptăm cu bucurie mare în faţa Sfântului Mormânt să se retragă pelerinii, ca să ne putem închina.

Aici, în sânul pământului, S-a odihnit Hristos, Făcătorul Cerului şi al pământului. Aici, în cămară de taină S-a odihnit "Mirele Bisericii". Aici a fost pus Hristos, Lumina Vieţii, Hristos, speranţa noastră, Hristos, credinţa noastră. Şi de aici a strălucit în lume lumina învierii lui Hristos. De aici a răsărit Soarele lumii. De aici a înviat întru slavă Hristos, Împăratul nostru! Slavă, Doamne, sfintei Învieri Tale! Mare este taina creaţiei, dar mai mare este taina mântuirii oamenilor prin întrupare, prin Cruce şi Înviere.

Acesta este mormântul desăvârşitei ascultări, al negrăitei smerenii dumnezeieşti şi al nemuritoarei iubiri. Că unde este ascultare, smerenie şi iubire, nu poate să fie niciodată moarte, osândă şi întuneric. Aici, în mormânt, S-a smerit Hristos mai mult decât omul. A intrat în lume ca un prunc înfăşat în scutece şi a ieşit dintre oameni fără de cămaşă, hulit şi scuipat, bătut şi răstignit. Aici a fost îngropat Hristos ca om şi a înviat ca un Dumnezeu. Aici ni s-au iertat păcatele. Aici ne-am împăcat definitiv cu Dumnezeu. Aici s-au zdrobit porţile iadului; aici s-a legat Satana; aici a încetat plânsul protopărintelui Adam şi al strămoaşei Eva. Aici s-a săvârşit taina mântuirii noastre. Aici s-au poticnit necredincioşii, aici s-au văzut ucigaşii; aici s-au descoperit trădătorii. Aici s-au chemat neamurile în locul Iudeilor şi străinii în locul fiilor, pentru că aceia s-au arătat mai credincioşi, mai smeriţi şi mai ascultători decât fiii casei. Iudeii au pregătit cina şi neamurile s-au aşezat la masă. Iudeii încearcă să păzească mormântul gol, iar creştinii se hrănesc din lumina învierii. Ei aşteaptă, iar noi de mult am ajuns, de mult ospătăm şi ne bucurăm cu Hristos!

Slavă, Doamne, Sfintei Învieri Tale!

Sărutăm piatra Sfântului Mormânt, aprindem trei lumânări în numele Prea Sfintei Treimi şi intrăm vizavi, în biserica mare şi primitoare a Sfintei Învieri. Aceasta este catedrala propriu-zisă a Sfântului Mormânt şi aparţine Patriarhiei Ortodoxe Ecumenice de la Ierusalim.

Biserica Ortodoxă are trei altare de slujbă la Sfântul Mormânt. Mormântul Domnului propriu-zis, care are caracter de altar interconfesional, unde slujesc, în ordine ierarhică şi istorică, întâi ortodocşii, apoi armenii, copţii şi catolicii. Al doilea altar este Sfânta Golgota, iar Biserica Învierii, al treilea altar, este catedrala Patriarhiei Ortodoxe din Ţara Sfântă. Aici slujesc numai ortodocşii. În această biserică se fac toate slujbele ortodoxe zilnice, iar în sărbători, Sfânta Liturghie cu sobor de preoţi şi arhierei.

În mijlocul pronaosului se vede un sfeşnic special, din piatră, care marchează centrul bisericii. După tradiţia Bisericii Ortodoxe se

consideră că Ierusalimul, unde a fost răstignit Domnul, este aşezat chiar în centrul lumii, al continentelor şi al pământului, după cum zice şi David proorocul: "Mântuire ai făcut în mijlocul pământului..." (Ps. 73, 13). Căci Hristos a pătimit pentru toată omenirea, ca pe toţi să-i mântuiască. Ne închinăm în biserica Învierii Domnului, sărutăm Sfântul Jertfelnic şi ocolim biserica pe culoarul internaţional, de jur-împrejur, pentru a ne închina şi la celelalte sfinte altare.

Sfântul Mormânt este aşezat în rotonda mare din partea de vest a Bisericii Sfântului Mormânt. În jurul Mormântului Domnului se află cele patru altare creştine, aşezate după punctele cardinale, în ordinea lor istorică. La răsărit se află biserica mare a Învierii, care aparţine ortodocşilor; la sud se află altarul armenilor; la vest, un mic altar al coptilor, iar la nord, altarul catolicilor.

Ne facem cu greu loc printre pelerinii veniţi din toată lumea şi ne apropiem de altarul de sud, al armenilor. Este de fapt un mic paraclis, unde îşi fac zilnic slujbele. Înainte de intrare se află o piatră circulară originală, îngrădită în fier forjat, care, după tradiţie, marchează locul unde au stat sfintele femei, împreună cu Maica Domnului, şi priveau cum Iosif şi cu Nicodim îmbălsămau trupul lui Iisus. Piatra aceasta este în posesia armenilor.

Ne închinăm şi ocolim Sfântul Mormânt.

Altarul coptilor este alipit de baldachinul Sfântului Mormânt, în punctul cel mai de vest al Bisericii. În acest mic altar, cel mai modest din toate, săvârşesc slujbele zilnice cei câţiva slujitori de rit copt-ortodox. Copţii sunt egipteni de neam, foarte modeşti şi respectuoşi. Au o deosebită evlavie pentru Maica Domnului. Altarul lor este împodobit cu multe sfeşnice şi icoane vechi. La ei se află Mormântul Sfântului Iosif din Arimateia. Biserica Coptă este o Biserică necalcedoneană.

În partea de nord a Sfântului Mormânt se află altarul catolic al călugărilor franciscani. Aici este locul unde a vorbit Domnul după înviere cu Maria Magdalena. De aceea şi altarul se numeşte "Capela Sfintei Maria Magdalena". Câţiva călugări franciscani împlinesc zilnic programul slujbelor, după ritualul catolic. În peretele de vest se vede o frumoasă orgă, care cântă la slujbe festive. Pelerinii catolici asistă la oficiul religios în această capelă.

De la Capela Sfintei Maria Magdalena urcăm câteva trepte în continuare şi dăm de o altă încăpere mică, simplă, care formează "Capela Arătării lui Hristos". Tradiţia mărturiseşte că aici s-ar fi arătat Domnul înviat Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu.

Pe un mic altar se vede un fragment dintr-o coloană veche de piatră, lungă de aproape un metru, de care a fost legat Domnul la curtea lui Pilat, când L-au bătut şi batjocorit ostaşii. Ne închinăm şi

sărutăm această piatră sfântă, stropită cu Sângele Domnului. Apoi salutăm pe călugării franciscani, amabili cu noi, şi continuăm pelerinajul. Înconjurăm Biserica Învierii de jur-împrejur, pe culoarul interconfesional de trecere. La nord vedem un stâlp mare de piatră cu capitel, singurul care a rămas de la biserica făcută de Sfânta Elena pe Mormântul Domnului. Este legat în fier. În continuare, întâlnim în unghiul de nord-est, un fel de peşteră, cu un mic altar, închinat Maicii Domnului. Aici, spune tradiţia, a fost ascunsă Maica Domnului în timpul răstignirii Mântuitorului. Ne închinăm şi înaintăm.

În partea de răsărit, după altarul mare al Bisericii Învierii, se află trei mici altare comemorative, care ne amintesc de patimile şi răstignirea Domnului. Primul se numeşte "Altarul Închisorii lui Hristos", unde a stat Domnul, păzit de ostaşi, până L-au răstignit între cei doi tâlhari. Al doilea altar este închinat "Sfântului Longhin Sutaşul", care, văzând pe Domnul răstignit, a mărturisit, zicând: "Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu a fost Acesta" (Matei 27, 54).

Al treilea altar, alături de Sfânta Golgota, este denumit "Altarul Împărţirii Veşmintelor". Aici au tras sorti ostaşii pentru cămaşa lui Hristos, după cum scrie Sfântul Evanghelist Ioan, care era de faţă: "Iar ostaşii, dacă au răstignit pe Iisus, au luat hainele Lui şi le-au făcut patru părţi, fiecărui ostaş o parte, şi cămaşa. Şi era cămaşa necusută, de sus ţesută peste tot. Şi au zis ostaşii între dânşii: Să n-o sfâşiem, ci să aruncăm sorţi pentru ea a cui să fie: ca să se împlinească Scriptura care zice: Împărţit-au hainele Mele loruşi pentru cămaşa Mea au aruncat sorţi (Ps. 21, 19). Aşadar ostaşii acestea au făcut..." (Ioan 19, 23-24).

Acestea sunt locuri cu totul sfinte, legate de cele mai zguduitoare pagini din Sfintele Evanghelii. Sărutăm sfintele icoane şi ne închinăm cu toată evlavia pentru dragostea Binului nostru Mântuitor, care ne-a iubit până la moarte de cruce şi ne iubeşte în veci.

În partea de sud se mai află două altare mici: "Altarul Încoronării Domnului cu spini" şi "Paraclisul lui Adam". Ambele paraclise sunt situate sub stânca Golgotei. Primul altar este înălţat pe locul unde a fost Domnul încoronat din nou cu spini şi pregătit pentru răstignire. Iar Paraclisul lui Adam se află chiar sub Golgota, unde a fost înfiptă crucea cu Hristos răstignit. Tradiţia spune că aici ar fi fost îngropat strămoşul Adam. În clipa când Domnul şi-a dat duhul, stânca Golgotei a crăpat de sus până jos. Atunci s-a aflat în stânca crăpată capul lui Adam, peste care a picurat sânge din trupul lui Hristos. De aici şi numele de "Muntele Căpăţânii". Paraclisul lui Adam este închis cu gratii şi sticlă, prin care se vede foarte bine stânca crăpată în momentul răstignirii. Toate aceste cinci altare sunt foarte mici şi nu se face slujbă în ele.

În absida de răsărit a Bisericii Sfântului Mormânt, între altarele "Împărțirii hainelor" și al "Încoronării cu spini", apar o scară și un tunel boltit, care coboară în peștera unde au fost descoperite cele trei cruci de către Sfânta Elena. De bolta tunelului de coborâre atârnă până jos candele mari de argint, unde se află un paraclis cu două altare, în posesia Bisericii Armene.

Coborâm și ne oprim în paraclisul armean, frumos împodobit cu icoane. Altarul central este închinat Sfintei Împărătese Elena, care s-a ostenit să afle Sfânta Cruce, arma creștinilor, ascunsă în această peșteră de ura Iudeilor. Altarul de la nord, mai mic, este închinat "Bunului tâlhar", care a crezut în Hristos și a dobândit raiul. În acest paraclis slujitorii armeni fac zilnic slujbă, la orele rânduite, iar seara fac un fel de procesiune cu toți preoții și diaconii lor, de la paraclisul Sfintei Elena până sus, la altarul lor principal de lângă Piatra Ungerii.

Din paraclisul Sfânta Elena apare o scară în dreapta, care coboară tocmai în adâncul peșterii, unde - după tradiție - au fost descoperite cele trei cruci. Aici au înălțat catolicii un mic altar și o statuie închinate Sfintei Elena. Acest loc se numește "Cripta Sfintei Cruci". Era probabil, un fel de cisternă pentru apă, în adâncul pământului, după obiceiul locului, unde Iudeii au aruncat Crucea Domnului, împreună cu celelalte două. Ne rugăm Mântuitorului și sărutăm Sfânta Cruce.

Păzește, Doamne, lumea și Biserica Ta, cu puterea crucii Tale. Îngrădește sufletele noastre cu această sfântă armă dătătoare de viață și izgonitoare de diavoli. Alungă dintre noi, toate smintelile vrăjmașului, toată dezbinarea, toată ura și eresul. Pierde, Doamne, cu puterea Sfintei Cruci, toate cursele satanei și plăcerile păcatelor. Fă pace în inimi, prin Cruce. Fă pace și armonie în casele creștinilor, prin Cruce. Fă pace și armonie între oameni, prin puterea Sfintei Cruci.

Slavă Ție, Mântuitorule, pentru Sfintele Tale Patimi! Slavă Ție, pentru Sfânta Cruce, arma Creștinătății! Apoi cântăm de trei ori: "Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, și Sfântă Învierea Ta o lăudăm și o mărim!".

Facem din nou trei metanii la Piatra Ungerii, dăm laudă Lui Dumnezeu că ne-a învrednicit să ne închinăm în cea mai sfântă biserică de pe pământ, unde s-a săvârșit taina mântuirii lumii întregi și ieșim în curte cu sufletele pline de bucuria și pacea Duhului Sfânt.

Venirea Sfintei Lumini în mod suprafiresc la Mormântul Domnului este o minune dumnezeiască necuprinsă de mintea noastră, care se repetă din an în an, în Sâmbăta Mare, de aproape 20 de veacuri. Este cea mai mare minune din zilele noastre văzută atât de credincioşi, cât şi de necredincioşi. Este minunea care uimeşte toată mintea şi dovedeşte oamenilor până la sfârşitul veacurilor că Hristos, lumina lumii şi Mântuitorul sufletelor noastre, a înviat din morţi a treia zi, dăruind tuturor viaţă veşnică.

Despre felul cum se săvârşeşte această minune a aprinderii sau mai corect spus, a venirii Sfintei Lumini pe Mormântul Domnului, s-a scris prea puţin. Nici în zilele noastre nu se vorbeşte cât s-ar cuveni despre această negrăită minune. Poate tocmai pentru că este o minune publică, văzută de toţi şi verificată, asupra căreia ortodocşii nu au nici o îndoială! Sau, poate, pentru a nu crea discuţii şi controverse omeneşti inutile asupra acestei sfinte minuni, Biserica Ortodoxă din Ierusalim nu acceptă nici un fel de publicitate zgomotoasă, nici discuţii şi scrieri polemice despre Sfânta Lumină. Cine crede în Hristos şi voieşte să vadă o mare minune a zilelor noastre, cine doreşte să se întărească mai mult în dreapta credinţă , să meargă la Mormântul Domnului de Sfintele Paşti şi va vedea minune negrăită.

Şi acum să relatăm pe scurt cum se aprinde Sfânta Lumină la Sfântul Mormânt. Sfânta Lumină se aprinde pe Mormântul Domnului nostru Iisus Hristos în Sâmbăta Mare, ziua, între orele 12.30-13.30, în timpul Vecerniei Mari. Se ştie că, de-a lungul secolelor, Sfânta Lumină nu se aprinde decât numai la ortodocşi, ca o dovadă incontestabilă că numai ei păstrează dreapta credinţă apostolică. Este cea mai puternică dovadă care mărturiseşte că Ortodoxia este credinţa cea adevărată.

Am amintit că Sfântul Mormânt este controlat încă din noaptea Vinerii Mari, după prohod, de către câţiva poliţişti civili necreştini - un arab, un turc şi o persoană din partea statului Israel. Ei verifică toate obiectele din interior să nu aibă vreo sursă de foc, verifică lespedea Sfântului Mormânt şi controlează corporal pe arhiereul grec care presară vată pe mormântul Domnului. Apoi se sting toate luminile şi se pecetluieşte uşa Sfântului Mormânt cu două mari peceţi, benzi de pânză albă cu ceară şi sigilii la capete, în formă de X. Gardienii rămân de pază la uşa Mormântului până când se aprinde Sfânta Lumină.

Procesiunea pentru Vecernia Sâmbetei Mari se formează la sediul Patriarhiei Ortodoxe. Toţi slujitorii se îmbracă în odăjdii albe. La Paştele anului 1974 au slujit: patriarhul Benedict, 16 mitropoliţi şi episcopi, 182 de preoţi, 42 de diaconi, cu zeci de ipodiaconi şi

anagonoşti, înconjuraţi de zeci de mii de pelerini din toată lumea creştină. La ora 9 dimineaţa procesiunea se porneşte spre Biserica Sfântului Mormânt. Înainte merg patru "dragomani", civili greci, în ţinută specială, cu toiege metalice în mâini, pentru a anunţa începerea procesiunii; apoi urmează doi diaconi care duc pe mâini Sfânta Cruce care are în ea lemn din Crucea Mântuitorului. Apoi urmează cortegiul sutelor de slujitori, care străbate culoarul viu al miilor de închinători, ce umplu toate uliţele, curtea, biserica, galeriile.

În biserică, slujitorii, în frunte cu Patriarhul, se opresc în faţa Sfântului Mormânt pecetluit. Apoi înconjoară de trei ori Sfântul Mormânt pe partea dreaptă, în sunetul clopotelor, cântând "Învierea Ta, Hristoase, Mântuitorule, îngerii o laudă în ceruri şi pe noi, pe pământ, ne învredniceşte cu inimă curată să Te slăvim". La a treia ocolire se cântă imnul vecerniei de la vohod "Lumină lină a sfintei slave". Apoi patriarhul cu toţi slujitorii se retrag în altarul bisericii ortodoxe de vizavi şi stau în aşteptare. Între timp, vin diferiţi delegaţi oficiali, autorităţi locale şi bisericeşti armene, catolice şi copte. Miile de credincioşi stau cu felinarele speciale în mâini să ducă acasă, în ţara lor, Sfânta lumină. Cei mai mulţi însă, ţin în mâini câte un mănunchi de 33 de lumânări albe, legate între ele, pe care este imprimată icoana Învierii Domnului, ca să le aprindă la vreme.

Acest mănunchi simbolizează numărul anilor pe care i-a trăit Mântuitorul pe pământ. Se face o tăcere mormântală! Fiecare se roagă, fiecare aşteaptă cu emoţie Lumina divină, fiecare stă concentrat în sine însuşi, cuprins de fiorul tainic al minunii.

Pe la orele 11.30 vin de la Betleem câteva sute de arabi ortodocşi, să ia Sfânta Lumină. Ei sunt foarte evlavioşi, dar şi fanatici în acelaşi timp. Înconjoară Sfântul Mormânt, se roagă tare cu mâinile în sus, se urcă unii pe umerii altora, se agaţă de pereţii baldachinului Sfântului mormânt, de jur-împrejur, ca albinele pe fagur, şi ridică mâinile, cerând Sfânta Lumină: "Doamne, trimite-ne din cer Lumina!".

În jurul orei 12, în timp ce preoţii stau la vohod de la altarul Bisericii Învierii până la Sfântul Mormânt, patriarhul se dezbracă de omofor, de sacos şi de mitră, şi rămâne numai în stihar alb, cu epitrahil, mânecuţe şi brâu. Apoi este condus de doi diaconi şi de eclesiarhul bisericii în faţa Sfântului Mormânt. Aici, mai întâi este controlat peste tot de poliţişti creştini, în prezenţa reprezentanţilor oficiali armeni, catolici şi copţi, să nu aibă vreo sursă de foc. Apoi patriarhul desigilează uşa Sfântului Mormânt, prin ruperea peceţilor şi intră în prima încăpere, numită "Capela Îngerului", însoţit, după tradiţie, de un arab musulman. Diaconii şi eclesiarhul rămân afară, la uşă. Ceara de la

cele patru sigilii se adună într-o cupă de argint şi se duce la altar, unde se păstrează până la Paştele anului următor.

Patriarhul intră apoi în a doua încăpere şi îngenunchează în faţa lespedei Sfântului Mormânt, iar musulmanul rămâne în Capela Îngerului şi supraveghează. Se sting toate lumânările, candelele, luminile. În biserică se face o mare tăcere. Emoţia minunii cuprinde pe toţi. Numai arabii agăţaţi deasupra fac mereu semne de implorare a Sfintei Lumini. Se zice că dacă nu vin arabii să se roage, întârzie venirea Sfintei Lumini. Toţi se roagă strigând "Doamne, dă-ne Lumina!" "Să vină Lumina!", "Trimite-ne din cer lumina!"...

După 15-20 de minute de fierbinte rugăciune, toată lumea din biserică observă o lumină puternică, ca o scânteie luminoasă de fulger, coborând în zigzag prin cupola mare a Bisericii. În mulţime se aud glasuri de emoţie în toate limbile. Scânteia dumnezeiască coboară deasupra Capelei Sfântului Mormânt, ca un glob de lumină ce se sfărâmă în mici bucăţi. Apoi intră înăuntru ca o subţire rază de foc, coboară pe lespedea Mormântului şi aprinde vata presărată deasupra. Deja vata şi lespedea se încarcă de o rouă divină, în timpul rugăciunii. În această clipă Sfânta Lumină a venit! Minunea s-a săvârşit! Mulţimile aştaptă cu nerăbdare Sfânta Lumină, cu mâinile întinse. Frunţile şi obrajii tuturor sunt transpirate de emoţia minunii! O mare bucurie şi trezire spirituală se săvârşeşte în inimile şi conştiinţele tuturor.

Patriarhul adună cu mâinile vata aprinsă de o flacără galben-verzuie, care timp de câteva minute nu arde. Apoi pune vata aprinsă în două cupe de aur cu găuri şi iese în Capela Îngerului. Aici aprinde două buchete mari de câte 33 de lumânări, în prezenţa musulmanului, iar cupele aprinse le dă, pe două ferestre mici, afară, la cei doi diaconi ortodocşi. Aceştia duc o cupă la Sfântul Altar, iar a doua la biserica Sfinţilor Împăraţi Constantin şi Elena de la Patriarhie. Apoi patriarhul iese în faţa Sfântului Mormânt cu cele două făclii aprinse şi strigă de trei ori: "Veniţi de luaţi lumină!"

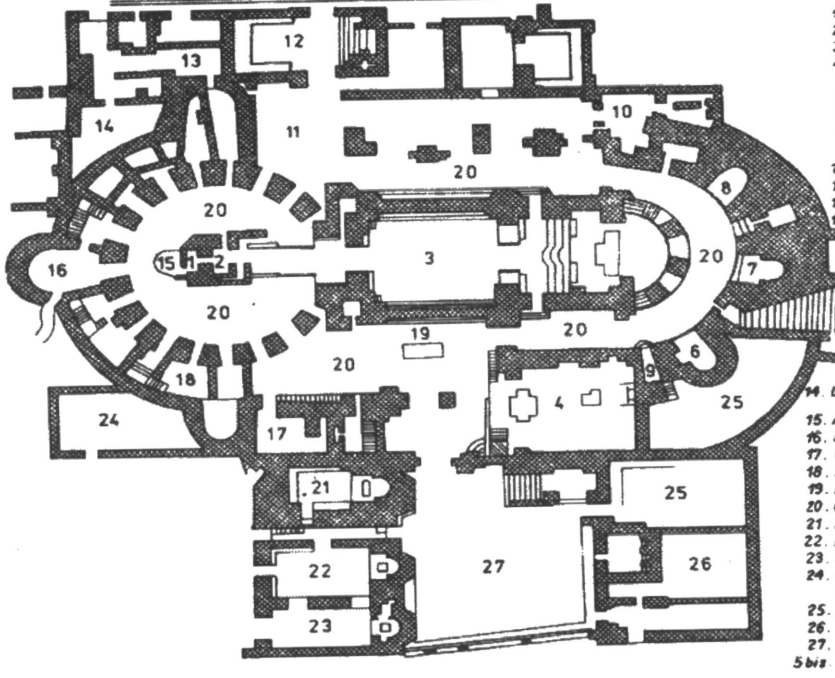
Minunea se continuă. În clipa când patriarhul iese din Sfântul Mormânt, se aprind singure cele şase candele ale ortodocşilor de deasupra, o parte de lumânări din sfeşnice şi candelele din Altarul Bisericii Mari, sub privirile uimite ale tuturor. Apoi, doi diaconi iau pe patriarh şi îl duc în Sfântul Altar. În cel mult trei munute, toţi credincioşii adunaţi aprind felinarele şi buchetele de câte 33 de lumânări. Biserica este parcă o flacără vie. Mulţi se ating de flacără cu faţa, cu mâinile, cu hainele, pentru binecuvântare, fără a se arde. Abia după câteva minute flacăra arde în mod normal. Tot acum iau Sfânta Lumină de la patriarh, catolicii, armenii şi coptii şi o duc în altarele lor, unde o păstrează tot anul. La urmă, patriarhul ţine o scurtă predică de

mulțumită Mântuitorului și de întărire a credinței ortodoxe. Timp de două ore se scurg zeci de mii de pelerini prin fața Sfântului Mormânt, cu Sfânta Lumină în mâini și cu căldura credinței în inimi. La orele 3 după amiază Vecernia și procesiunea Sfintei Lumini iau sfârșit. Pelerinii se întorc la gazdele lor, cu fețele luminate și cu făclii aprinse, zicând fiecare în limba sa: "Slavă Ție, Mântuitorule, pentru această negrăită minune!" În noaptea de Sfintele Paști la ora 11, se pornesc din nou în mare procesiune, de la patriarhie spre Biserica Sfântului Mormânt, toți slujitorii în frunte cu patriarhul. Înainte merg cei patru dragomani, apoi șaisprezece diaconi cu prapuri, doi diaconi cu Crucea mare de procesiuni, în care se află lemn din Crucea Mântuitorului și, în continuare, preoții, episcopii, patriarhul și mii de credincioși.

La intrarea în marea biserică, întâi se înconjoară de trei ori Sfântul Mormânt cu crucea și cu făclii aprinse din Sfânta Lumină, cântând "Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând și celor din morminturi viață dăruindu-le". Apoi se citește Evanghelia Învierii în fața Sfântului Mormânt și se începe slujba Învierii, după rânduială. În timpul cântării fiecărei pesne, un arhiereu, cu câțiva preoți și diaconi, cu Crucea și cu Sfânta Lumină în mâini cădește și înconjoară Mormântul Domnului. După slujba învierii se face în continuare Sfânta Liturghie pe Sfântul Mormânt. Slujește patriarhul cu mai mulți preoți și diaconi. Slujba este măreață, dumnezeiască! Inimile tuturor simt din belșug bucuria Învierii. La ora 2 după miezul nopții, Liturghia Învierii ia sfârșit.

Arhimandritul **Ioanichie Bălan**

PLANUL BISERICII SF. MORMÎNT



Legendă

1. Sfîntul Mormînt
2. Capela Îngerului
3. Biserica Învierii (ortodoxă)
4. Paraclisul Golgotha
5. Altarul Sfintei Cruci (armean)
6. Altarul Cămășii Domnului
7. Altarul Agoniei Maicii Domnului
8. Altarul Sfîntului Longhin
9. Altarul lui Adam
10. Peștera Tăinuirii Maicii Domnului
11. Altarul Arătării Domnului (catolic)
12. Capela Bisericii Catolice
13. Locuințele slujitorilor catolici
14. Locuințele slujitorilor ortodocși
15. Altarul Bisericii Copte
16. Locuințele slujitorilor copți
17. Capela Armeană
18. Locuințele slujitorilor armeni
19. Piatra Ungerii Domnului
20. Culoar de acces interconfesional
21. Biserica Sf. Apostol Iacob (ortodoxă)
22. Biserica Sf. 40 de Mucenici (ortodoxă)
23. Biserica Sf. Ioan Evanghelistul (ortodoxă)
24. Paraclisul patriarhal Sf. Împărați Constantin și Elena (ortodox)
25. Locuințele slujitorilor ortodocși
26. Mînăstirea Sf. Avraam (ortodoxă)
27. Curtea Bisericii Sf. Mormînt

5 bis. Capela Sf. Elena (catolică)

Notă asupra Autorilor

Prea Sfinţitul Dr. Chrysostomos este episcop titular de Etna, egumen al Mânăstirii St. Gregory Palamas şi Exarh pentru America al Sinodului episcopilor ortodocşi greci de calendar vechi de sub jurisdicţia mitropolitului Cyprian de Oropos şi Fili, precum şi director academic al Centrului pentru Studii Ortodoxe Tradiţionaliste din Etna, California înfiinţat în 1981. A urmat cursuri de istorie generală şi bizantină la University of California, (Riverside), e licenţiat în psihologie la California State University (San Bernardino), precum şi master şi doctor în psihologie la Princeton University, unde a şi predat ca preparator la departamentul de psihologie. A deţinut posturi de profesor la University of California, precum şi la Seminarul Teologic şi Universitatea din Ashland.În 1983 a fost visiting scholar la Harvard Divinity School, iar în 1985, la invitaţia episcopului Kallistos Ware a efectuat cercetări la Pembroke College, Oxford University, ca bursier al fundaţiei Marsden. În 1986 a fost visiting professor de patristică şi psihologia religiei la Institutul Teologic al Universităţii din Uppsala, Suedia. E autorul a numeroase cărţi şi articole de studii ortodoxe, istorie bizantină şi psihologie.

Prea Sfinţitul Dr. Auxentios este episcop titular de Photiki şi auxiliar al episcopului Chrysostomos. A studiat la Princeton University, unde a fost student al regretatului protopresbiter profesor Georges Florovsky şi al episcopului Chrysostomos, pe atunci laic şi preparator la departamentul de psihologie, sub influenţa cărora s-a convertit la Ortodoxia tradiţionalistă. După ce şi-a completat licenţa în studii teologice ortodoxe la Centrul pentru Studii Ortodoxe Tradiţionaliste din Etna, a devenit în 1992 doctor în teologie liturgică la Graduate Theological Union, Berkeley. Este autorul unui număr de cărţi şi articole de patristică, istoria Bisericii şi liturgică, e codirector al Centrului pentru Studii Ortodoxe Tradiţionaliste şi editor al revistei trimestriale a Centrului: "Orthodox Tradition". [Volumul de faţă este versiunea definitivă a tezei de doctorat a P.S. Sale susţinută la Berkeley, California.]

Mitropolitului Cyprian de Oropos şi Fili
"... εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομὴν
τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ..." *(Efeseni 4,12).*

Mulţumirile Autorului

Pentru sfatul şi ajutorul acordat în studierea ritului Luminii Sfinte datorez recunoştinţă îndeosebi reverendului Dr. John F. Baldovin şi reverendului Eugene M. Ludwig, ambii de la Graduate Theological Union, Berkeley şi Prea Sfinţitului Dr. Chrysostomos, episcop al Etnei şi al Mânăstirii St. Gregory Palamas şi director academic al Centrului pentru Studii Ortodoxe Tradiţionaliste. Aş dori de asemenea să-mi exprim recunoştinţa Prea Fericirii Sale, Diodoros I, patriarhul ortodox grec al Ierusalimului; Prea Cucernicului Cyprian, Mitropolit de Oropos şi Fili şi Preşedinte al Sinodului episcopilor Bisericii Ortodoxe (de calendar vechi) a Greciei; Arhimandritului Cyprian al Sfintei Mănăstiri a Sfinţilor Cyprian şi Justina din Fili, Grecia; precum şi Prea Cucernicului Gregory Telepneff şi citeţului Gregory Klaassen de la biserica ortodoxă greacă de calendar vechi "St. John Chrysostomos" din Colma, California, pentru ajutorul acordat în strângerea diferitelor materiale necesare investigaţiei mele. În final, doresc să-mi exprim recunoştinţa mea statornică unuia din mentorii mei, regretatului protopresbiter Georges Florovsky, un om de eminentă erudiţie şi de mare devotament faţă de credinţa adevărată ortodoxă.

PREFAȚĂ

Răsăritul creştin şi Apusul creştin sunt separate de secole de neîncredere reciprocă sau dezacorduri oneste asupra câtorva chestiuni fundamentale de mare importanță teologică, ecleziologică şi spirituală. În această eră a ecumenismului, au fost făcute numeroase eforturi de a expedia facil, tratându-o ca pe o inconsecvență această tragică înstrăinare care a marcat, totuşi, toate schimburile istorice libere şi lipsite de constrângeri din ultimele secole dintre Biserica Ortodoxă şi Romano-Catolicism îndeosebi. Prea adeseaori aceste eforturi au favorizat schimburi politicoase de dragul proclamărilor superficiale şi premature a unității, cu preţul lăsării nerezolvate şi nerecunoscute ca atare a chestiunilor profunde ce separă Răsăritul Ortodox de confesiunile creştine occidentale. Multă vreme argumentul oamenilor ortodocşi ai Bisericii, cel puțin al celor mai circumspecți dintre ei, a fost acela că reconcilierea între Biserica Ortodoxă şi Apusul Catolic Latin şi vlăstarii săi Protestanți poate fi realizată cel mai bine printr-o reîntoarcere la comunitatea experienței creştine de dinainte de Schismă, pe care Biserica Ortodoxă crede că o întrupează: la o comunitate de credință şi practică care nu necesită declarațiile de compromis produse de conciliile unioniste nereuşite ale secolelor al XIII-lea şi al XV-lea şi ale dialogurilor ortodoxo-protestante de-a lungul ultimelor două secole şi mai bine, dar care revendică studierea atentă a trecutului şi o recunoaştere francă a domeniilor persistente de dezacord şi dispută. Numai atunci dialogul va reflecta adevărul, după cum se şi cuvine, iar nu pur şi simplu rubricile de pe agenda schimburilor diplomatice reciproce.

În excelentul şi cuprinzătorul său studiu despre ritul Luminii Sfinte din Biserica din Ierusalim, Episcopul Auxentios netezeşte

calea pentru acest gen de înţelegere reciprocă. În fenomenul Luminii Sfinte avem o remarcabilă reminiscenţă datând din timpul Bisericii nedivizate a Imperiului Roman (Bizantin), a Bisericii celei una a Vechii şi Noii Rome. Istoria ritului ne permite să aruncăm o privire asupra efectelor întristătoare ale Marii Schisme care au îndepărtat Occidentul creştin de la o comemorare evlavioasă a Învierii lui Hristos. Astăzi acesta este un ritual ortodox prin excelenţă, dar este în mare măsură şi o moştenire lăsată de rădăcinile ortodoxe ale Occidentului creştin. Această moştenire comună s-a pierdut în atitudinea polemică ce îi conduce acum pe cei mai mulţi Catolici Latini şi Protestanţi să considere fascinanta ceremonie drept o păcăleală ori înşelăciune şi care, într-un mod îndeajuns de ironic, i-a făcut chiar şi pe unii creştini răsăriteni să o evite ca pe o "prestidigitaţie pioasă" din cauza presupuselor ei "origini latine".

Relatarea Episcopului Auxentios despre ritul Luminii Sfinte revelează astfel atât tragedia Marii Schisme cât şi complexitatea consecinţelor ei, o complexitate care ne spune încă o dată că, pentru a realiza unitatea creştină în viitor, trebuie să ne adresăm trecutului cu grija, discernământul şi smerenia de a ne supune măreţiei acelei mărturii creştine nedivizate care străluceşte în Credinţa Ortodoxă cu aceeaşi Lumină blândă şi strălucitoare ce coboară în fiecare an asupra Mormântului lui Hristos în Ierusalim.

Cartea Prea Sfinţiei Sale este o contribuţie fundamentală la acest tip de studii care vor pregăti, în cele din urmă, un astfel de viitor, un viitor atât de râvnit de toţi creştinii sinceri şi aşa de prost slujit de superficialitatea relativistă a mişcării ecumenice contemporane.

Episcopul **Chrysostomos**
Centrul pentru Studii Ortodoxe Tradiţionaliste
Etna, California

Capitolul I

O RETROSPECTIVĂ ISTORICĂ ASUPRA FENOMENULUI LUMINII SFINTE

În fiecare an de Sfânta şi Marea Sâmbătă în Biserica Învierii, ori *Anastasis* (Ναός τῆς Ἀναστάσεως) din Ierusalim, Patriarhul ortodox grec al oraşului, mulţimea clericilor patriarhatului şi mii de pelerini credincioşi din Ţara Sfântă şi din multe alte părţi ale lumii celebrează un ritual remarcabil, având o istorie îndelungată şi complexă. Relatările istorice despre acest ritual, ritualul Luminii Sfinte (Ἅγιον Φῶς)[1] şi celebrarea lui au variat în timp şi ritualul însuşi se prea poate să fi evoluat cu timpul. Dar pentru cei nefamiliarizaţi cu fenomenul - o nefamiliaritate larg răspândită printre creştinii ortodocşi ca şi neortodocşi - trebuie făcute câteva observaţii iniţiale cu privire la ceremonia actuală, observaţii care, pe de o parte, ne vor ajuta să aruncăm o oarecare lumină asupra datelor istorice, iar pe de altă parte va da posibilitatea cititorului să identifice acele elemente comune care leagă mărturia istorică de practica contemporană.

Există două componente fundamentale ale ceremoniei Luminii Sfinte aşa cum este ea celebrată la Ierusalim astăzi, şi pe care le vom descrie mai detaliat într-o secţiune ulterioară. Există mai întâi actele pregătitoare săvârşite de către toţi clericii şi participanţii la

[1] Aşa cum observă Peter Dörfler, când se face referire la Focul Sfânt în limba greacă "man redet immer von φώς nicht von πῦρ" [se vorbeşte mereu de "lumină", nu de "foc"]: *Das Heilige Osterfeuer in Jerusalem*, "Hochland" 24 (1927), p.4.

ceremonie. Candelele de veghe din grota Sfântului Mormânt, situată într-un impunător sanctuar (τὸ Ἅγιον Κουβούκλιον) în interiorul Bisericii Învierii, şi cele din biserica înconjurătoare sunt stinse şi pregătite pentru reaprindere. Credincioşii în aşteptare, se adună în jurul Mormântului, fiecare ţinând în mâini o lumânare pentru a primi Lumina Sfântă. Patriarhul şi clerul intră apoi în Biserică şi se apropie de Sfântul Mormânt care până în acest moment a rămas întunecat, închis şi sigilat . Patriarhul intră în Sfântul Mormânt fiind mai întâi percheziţionat spre a se verifica dacă nu poartă cu el mijloace de aprindere a focului. După ce intră, Sfântul Mormânt este din nou închis.

După aceste acte pregătitoare şi rugăciunile următoare ale Patriarhului în interiorul Mormântului şi ale credincioşilor din afară, Patriarhul apare ţinând un mănunchi de lumânări aprinse de la o candelă aşezată dinainte pe dala de marmură din interiorul Mormântului şi despre care se crede că se aprinde în mod spontan în fiecare an la rugăciunile Patriarhului şi ale credincioşilor.[2] Credincioşii îşi aprind apoi lumânările lor de la cele ţinute de Patriarh, trecând de la credincios la credincios minunata Lumină a Învierii, Lumina Sfântă. Această a doua componentă a ceremoniei Luminii Sfinte, aprinderea spontană a candelei din Sfântul Mormânt, dă seama de interesul constant suscitat de ritual şi de controversa iscată pe marginea lui. Apariţiile, sunetele şi senzaţiile ciudate asociate Luminii Sfinte (bubuituri de tunet, licăriri de fulgere, etc.), calităţile în mod specific supranaturale ale flăcării (o culoare stranie, o temperatură blând-caldă şi un caracter temporar inconsumabil) şi efectele remarcabile ale ceremoniei asupra participanţilor înşişi (de la o profundă căinţă şi jubilaţie printre credincioşi la expresii de indignare şi ofensă de la cei sceptici) - toate aceste lucruri au fascinat de secole cercetătorii religioşi şi nereligioşi ai fenomenului.[3]

Pentru creştinul ortodox răsăritean, minunea Învierii întrece strălucirea ciclului liturgic pascal şi imagistica inspirată a corpu-

---

[2] A se vedea excelenta fotografie a Patriarhului ieşind din Mormânt la Joseph Judge, *This Year in Ierusalem*, "National Geographics" 63, (april 1983), p. 505.

[3] Aşa cum este celebrată azi, ceremonia este adecvat descrisă într-o broşură distribuită de ministerul de turism iordanian, din care extrase apar la Betty Hartmann Wolf, *Journey through the Holy Land*, Garden City, New York, 1967, p. 36-37.

sului imnografic al Săptămânii Mari şi a Săptămânii Luminate. Salutul sărbătoresc Χριστὸς Ἀνέστη - "Hristos a înviat" - îi aduce în mod inevitabil pe credincioşi înapoi la grota Sfântului Mormânt şi la fenomenul Luminii Sfinte. Arătarea anuală a luminii din Mormântul lui Hristos este pentru lumea ortodoxă punctul central al comemorării biruinţei lui Hristos asupra morţii. În calitate de cei mai vechi "păstrători" ai Luminii Sfinte şi celebranţi principali în slujba ce-i însoţeşte arătarea, Creştinii Ortodocşi de origine greacă îndeosebi socotesc acest eveniment drept una din cele mai mari minuni ale creştinismului. Bisericile Latine au reacţionat în chip variat faţă de Lumina Sfântă. Printre puţinii creştini reformaţi care ştiu de el, fenomenul este de obicei considerat drept o prestidigitaţie mincinoasă, iar evlavia care îl însoţeşte drept una absurdă şi ridicolă.

Reacţiile contemporane şi aprecierile privitoare la fenomenul Luminii Sfinte sunt variate, aşa cum vom vedea în continuare. Această variaţie este legată de istoria complexă a fenomenului - nu întotdeauna uşor de descifrat. Controversa ce înconjoară Lumina Sfântă şi polemicile aprinse ale celor care au scris despre el de-a lungul secolelor nu au fost supuse încă unei treceri în revistă obiective şi cuprinzătoare a datelor istorice ori unei analize atente a fenomenului.[4] Într-adevăr, o trecere în revistă atentă a materialelor privitoare la Lumina Sfântă nu oferă în esenţă nimic mai mult decât acea categorisire crudă asociată de regulă unei piese relativ noi de mărturie istorică şi care nu este tot atât de veche ca acest fenomen. Scopul nostru în această retrospectivă istorică a minunii anuale din grota Sfântului Mormânt nu este acela de a corecta această lacună istoriografică. Dorim mai degrabă să aruncăm o privire asupra izvoarelor istorice în scopul de a găsi acele elemente comune care conduc ele însele la o înţelegere mai clară a semnificaţiei teologice şi a evoluţiei ritului Luminii Sfinte aşa cum este el celebrat astăzi şi cum este reflectat în ceremoniile pascale ale Bisericilor Ortodoxe contemporane din afara Ierusalimului.

---

[4] A se vedea remarcile protopresbiterului Georges Florovsky despre atari istorii obiective în eseul său: *The Predicament of the Christian Historian*, din *Christianity and Culture*, Nordland, Belmont MA, 1974, p. 31-65.

1. Locul unde este celebrată ceremonia Luminii Sfinte

Să începem investigaţia noastră istorică cu câteva comentarii privitoare la Sfântul Mormânt însuşi. Deşi Lumina Sfântă a apărut de câteva ori în afara limitelor grotei Sfântului Mormânt, ea a fost întotdeauna asociată acestui loc sfânt. Grota este acum de fapt un edificiu sau un baldachin împodobit (κουβούκλιον), un fel de biserică în Biserica Învierii[5], edificiu ce acoperă stânca scobită pe care, conform tradiţiei, a fost pus trupul lui Hristos după răstignire. Un memorandum privitor la *status quo*-ul Locurilor Sfinte provenit de la administraţia Palestinei din 1929[6] descrie succint Sfântul *Koυvoúklion* după cum urmează:

> *Edificiul [ediculul] care împrejmuieşte Capela îngerului şi Mormântul şi care a fost ridicat pe locul sanctuarului Cruciaţilor [sic] după incendiul din 1808 a avut ca arhitect un anume Kommenus din Mitylene al cărui nume este înscris chiar în interiorul intrării de acces în el. Camera Mormântului însăşi este acoperită de o dală de marmură deasupra căreia atârnă 43 de candele ţinute aprinse tot timpul.*[7]

Un izvor ortodox contemporan înfăţişează edificiul [ediculul] actual într-un mod mai detaliat, descriindu-l ca fiind acoperit cu:

---

[5] Trebuie să observăm că sfântul *Koυvouklion* este adeseori numit Biserica Sfântului Mormânt, nume aplicat uneori Bisericii Învierii. Această confuzie de nomenclatură se explică prin existenţa Sfântului Mormânt ca o "biserică în biserică" în marea basilică Anastasis.

[6] Lionel George Archer Cust, *An Account of the Practices Concerning the Status Quo in the Holy Places*, Government of Palestine, 1929.

[7] Acest extras e luat din apendicele 6 din cartea lui Walter Zander, *Israel and the Holy Places of Christendom*, London, 1971, p. 204-205.

...marmură prețioasă și podoabe scumpe. Fațada lui este deosebit de impunătoare. Are 8m lungime, 5,55m lărgime și 5,50m în înălțime. Este împărțit în două părți: anticamera, numită Piatra Sfântă, și Prea Sfântul Mormânt.[8]

Piatra Sfântă are o suprafață pătrată de 3,23 pe 3,23m. Laturile ei au două deschizături prin care în timpul ritului Luminii Sfinte, Patriarhul împarte flacăra ortodocșilor și armenilor... În centrul Pietrei Sfinte se află o coloană mică având o zimțuire în scobituri în partea de sus, pe care stă un fragment din piatra pe care a răsturnat-o Îngerul de pe mormântul Domnului și de la care și-a luat numele anticamera. Sfântul Kouvoúklion *are doar o singură ușă de acces în partea dinspre răsărit prin care se intră în Piatra Sfântă.*

Dincolo de ușa de acces spre Sfântul Kouvoúklion, *în partea de apus a Pietrei Sfinte, este o mică ușă interioară de 1,33m înălțime și 0,95m lărgime și care duce către Preasfântul Mormânt. Deoarece această ușă este joasă, oricine intră în Preasfântul Mormânt este obligat să se plece înaintea lui. Preasfântul Mormânt este o cameră pătrată, de 2,20m pe 1,85m, săpată în piatră. În partea dreaptă a acestei camere este Preasfânta Criptă, Mormântul de Viață dătător în care Domnul a fost îngropat și de unde s-a sculat....*

Deasupra Sfântului Kouvoúklion *este o cupolă de 2,10m. Pe fațada și în interiorul Sfântului Mormânt se află Icoane ale Învierii, inscripții și îndemnuri. Întreaga structură a Sfântului* Kouvoúklion *este încercuită cu [inscripția săpată] a următorului* ***tropar*** *(*troparion*)*[9]*:*

"Să laude neamurile și popoarele pe Hristos, Dumnezeul nostru, Care de bună voie pentru noi Cruce a răbdat și în iad până a treia zi a fost; și să se închine

---

[8] Aceste două despărțituri sunt cunoscute îndeobște drept "Capela Îngerului" și "Mormântul". Vezi Zander, *Israel*, p. 204.

[9] Acest imn e luat din Stihirile Învierii de la Laudele Utreniei Duminicii glasului doi. Παρακλετικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη Athena, 1976, p. 67.

Învierii Lui celei din morți, prin care s-au luminat toate marginile lumii".[10]

Scriind despre Sfântul Mormânt așa cum l-a văzut în zilele sale, scriitorul pe alocuri lipsit de reverență al secolului al XIX-lea, **Samuel Clemens (Mark Twain)** (1835-1910) a descris Biserica Sfântului Mormânt și Mormântul lui Hristos, pe care le-a vizitat în timpul călătoriilor sale prin lume, în cuvinte pioase necaracteristice:

...Biserica Sfântului Mormânt - cel mai sfânt loc de pe pământ pentru milioane și milioane de făpturi ale lui Dumnezeu. Prin istoria lui dintru început, prin asociațiile considerabile legate de el, este cel mai ilustru edificiu al creștinătății. Cu toate spectacolele ieftine și fraudele scandaloase de tot felul, este încă mare, cinstit și venerabil - un Dumnezeu a murit acolo; de 15 secole locurile lui sfinte s-au întâlnit cu lacrimile pelerinilor din cele mai îndepărtate colțuri ale pământului.....Istoria este plină de această veche Biserică a Sfântului Mormânt - plină de sângele vărsat datorită respectului și veneratiei care au înconjurat ultimul loc de odihnă al bunului, blândului și liniștitului Domn al Păcii![11]

Contemporan cu Twain, romancierul **Herman Melville** (1819-1891) are puține lucruri respectuoase de spus despre Mormânt în *Jurnalul* său. Descriind Biserica Învierii ca un loc atins de o "splendoare lovită de ciumă", el notează că:

---

[10] Ioanna Tsekoura, Τὸ Ἅγιον Φῶς στὰ Ιεροσόλυμα *ed. III, Lamia, 1991 p. 52-55.* Fotografii ale *Kouvouklion*-ului și interiorului său însoțite de un excelent comentariu istoric pot fi găsite la Sven Hedin, *Jerusalem*, Leipzig, 1918, p. 184-189. Deși datată, cartea lui Hedin e o excelentă sursă, iar structurile descrise nu s-au schimbat substanțial de atunci încoace.

[11] Mark Twain, *Traveling with the Innocents Abroad*, ed. D.M. Mekeithan, Norman, University of Oklahoma Press, 1958, p. 280-281.

...în mijlocul a toate stă Mormântul; o biserică în biserică. Zidit din marmură, bogat sculptat pe laturi şi purtând înfăţişarea ofilită a vechimii. Din porticul lui porneşte un şuvoi ţipător de lumină pe feţele pelerinilor care se înghesuie la intrarea într-un loc care nu poate adăposti decât patru sau cinci persoane în acelaşi timp. Traversând mai întâi un minuscul vestibul unde este piatra pe care a stat îngerul, intri în Mormânt. E ca şi cum ai intra într-un felinar aprins. Înţepenit şi pe jumătate orbit, priveşti fix pentru o clipă la tăcerea lipsită de elocinţă a dalei înzorzonate şi nerăbdător să ieşi îţi ştergi fruntea, bucuros să scapi din căldura şi înghesuiala unei case de bilete. Totul sclipeşte dar nimic nu este de aur. O excro-cherie dezgustătoare.[12]

Totuşi, într-un omagiu poetic adus Ierusalimului, acelaşi Melville scrie următoarele versuri nostalgice despre locul de îngropare al lui Hristos, în poemul său *Mormântul*, de parcă impresiile negative ale vizitei sale au fost doar neplăceri ale momentului:

Căci colbul se va aşeza
Şi strânge-apoi peste Mormânt
Şi [peste] locurile geamătului Patimii.
Tradiţia, nu truc ori fraudă,
Domneşte aici - tradiţie veche şi largă.[13]

Transformarea iniţială a Sfântului Mormânt dintr-o grotă în ceva asemănător edificiului [edicululuj] modern pe care l-am descris, a fost parte integrantă a proiectului de construcţie iniţiat de Sfântul Împărat Constantin în secolul al IV-lea.[14] Edificiul [edicului]

---

[12] *The Writings of Herman Melville*, ed. H. Hayford, vol. 15: *Journals*, Northwestern University Press, Evanston-Chicago, 1989, p. 88.

[13] Idem, *Clarel: A Poem and Pilgrimage in the Holy Land*, New York, 1960, p. 14.

[14] Pentru o scurtă descriere a complexului de clădiri construite de Constantin la Ierusalim (considerat şi centrul lumii), a se vedea John Baldovin sj., *The Urban*

înălţat în acel timp împreună cu celelalte biserici impunătoare din jurul Sfântului Mormânt a fost demolat prin ordinul funest al califului al-Hakim în anul 1009. Reconstruit de către Împăratul Constantin Monomahos în 1048 şi restaurat periodic în următoarele secole, reconstrucţia actuală a edificiului a fost prilejuită de efectele incendiului devastator din 1808.[15] În nenumăratele sale reconstrucţii, edificiul [ediculul] i-a confruntat de mult pe istorici cu o întrebare dificilă: cea a fidelităţii lui faţă de structura originală construită de Sfântul Constantin. Această fidelitate a fost pusă în discuţie nu o dată. Totuşi, impresionanta şi aproape completa trecere în revistă de către John Wilkinson a datelor istorice existente l-au condus la ceea ce acum pare a fi un punct de vedere larg acceptat şi bine stabilit printre savanţii contemporani. El conchide că "studiul minuţios al documentelor şi reprezentărilor serveşte doar la a accentua faptul că edificiul [ediculul] timpurilor noastre se află într-o mult mai strânsă continuitate cu grota cea mai timpurie decât s-a crezut de obicei".[16] De aceea putem presupune cu destulă siguranţă că arătarea Luminii Sfinte se petrece într-un loc legat de multă vreme de Învierea lui Hristos şi într-o cameră datând cel puţin din secolu al IV-lea, dacă nu mai devreme.

Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987, p. 47-48. În a sa *Liturgy in Ancient Jerusalim*, Nottingham, 1989, Baldovin reproduce şi o utilă schiţă a Complexului Sfântului Mormânt aşa cum era el în secolele IV-V (p.10).

[15] Zander, *Israel*, p. 204. Focul "care a pornit într-o capelă armeană a înghiţit biserica doborând cupola bisericii Anastasis şi provocând imense daune întregii clădiri, mai cu seamă ediculului: ridicat deasupra Mormântului", scrie A. Duncan: *The Noble Heritage: Jerusalem and Christianity. A Portrait of the Church of the Resurrection*, London, 1974, p. 58.

[16] *Egerias Travels to the Holy Land*, tr. J. Wilkinson, Warmister (England), 1981, p. 252. Pentru o trecere în revistă actuală a complexelor date arheologice, despre Biserica Sfântului Mormânt şi alte rituri istorice din Ierusalim, a se vedea *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* (ed. K. Wessel şi M Restle), Stuttgart, 1978, art.: "Jerusalem", vol. III, col. 588-600 (Y. Tsafir).

2. Izvoare istorice ale fenomenului Focului Sfânt

Marea masă a mărturiilor istorice privind Lumina Sfântă se găseşte în două izvoare: întâi de toate vin referirile la Lumina Sfântă din *Tipicele* (τυπικά) sau documentele liturgice ce înregistrează rânduiala (şi de obicei, şi indicaţii tipiconale semnificative) pentru slujbele din diferitele zile ale anului liturgic; iar în al doilea rând vin relatările fenomenului înregistrat de vizitatori şi pelerini prin Ţara Sfântă, mulţi dintre ei călătorind la Locurile Sfinte creştine pentru a participa la slujbele din timpul perioadei pascale. Deşi nu sunt extinse, unele izvoare auxiliare conţin de asemenea referiri la Lumina Sfântă ori furnizează informaţii despre ea: vieţile Sfinţilor, cronici istorice şi diferite tratate religioase.[17] Vom împărţi mărturiile disponibile în două perioade: materialul întrucâtva controversat şi ambiguu din izvoarele perioadei anterioare secolului al IX-lea şi relatările din secolele al IX-lea şi din cele următoare. Aceste din urmă materiale oferă descrieri clare şi relatări vii ale fenomenului Luminii Sfinte şi ale riturilor legate de ea - descrieri şi relatări care corespund foarte mult fenomenului şi riturilor aşa cum pot fi observate la Ierusalim astăzi.

Mărturii anterioare secolului al IX-lea

Aşa cum am notat deja, referirile la ritul Luminii Sfinte anterioare secolului al IX-lea sunt problematice. Din această perioadă există doar izvoare reduse care oferă detalii despre slujbele din Săptămâna Mare şi despre Privegherea Pascală celebrate în

[17] O bună trecere în revistă, deşi nu completă, a acestor surse auxiliare le G. Klameth, *Das Karsamstagsfeuerwunder der heiligen Grabeskirche*, Viena, 1913, p. 24-42.

complexul Sfântului Mormânt. Mai mult, numai una din acestea numeşte Lumina Sfântă pe nume. Apoi, cei care ar vrea să găsească unele forme ale ritului în aceste prime veacuri creştine au la dispoziţie doar o mână de aluzii ambigue ori cel puţin problematice cu care să lucreze. Cu toate acestea, privite în lumina izvoarelor mai târzii, aceste referinţe timpurii primesc o semnificaţie mai mare şi par să sugereze o legătură între relatările anterioare secolului al IX-lea privitoare la o ceremonie a luminii în Ierusalim şi descrierile mai târzii ale ritului Luminii Sfinte.

Eusebie al Cezareei

În "Istoria" sa "bisericească", episcopul **Eusebie** face referiri la o minune atribuită cinstitului episcop Narcis, care a fost episcop al Ierusalimului la sfârşitul secolului al II-lea. Minunea nu ne spune nimic despre ceremonia Luminii Sfinte însăşi, dar ea implică aprinderea minunată a candelei pascale, care poate avea o oarecare legătură cu dezvoltarea ulterioară a ceremoniei. Eusebie ne spune că:

> *Multe istorisiri ale minunilor săvârşite de Narcis şi transmise de creştini din generaţie în generaţie, sunt povestite de membrii comunităţii. Printre acestea ei povestesc următoarea istorisire a unei minuni: Odată, în timpul marii privegheri de toată noaptea a Paştilor, diaconii au isprăvit untuldelemn. Întreaga adunare era adânc întristată, aşa că Narcis le-a spus celor rânduiţi cu luminile să scoată apă şi să i-o aducă; iar ei l-au ascultat îndată. Apoi el a rostit o rugăciune deasupra apei şi le-a poruncit să o toarne în candele cu credinţă desăvârşită în Domnul. Ei s-au supus iarăşi şi, biruind legile firii, prin puterea minunată a lui Dumnezeu materia lichidului s-a prefăcut din punct de vedere fizic din apă în untdelemn. În toţi anii din acea zi până în zilele noastre foarte mulţi*

creştini au păstrat puţin din acesta, ca dovadă a acestei minunate întâmplări.[18]

Sfântul Chiril al Ierusalimului

Faimoasele cateheze baptismale ale Sfântului **Chiril al Ierusalimului** (circa 350) sunt bogate în aluzii privitoare la lumină. În timpul Sfântului Chiril, Botezul era asociat prăznuirii Paştelui iar catehumenii erau în fapt botezaţi în Sâmbăta Mare. De aceea, Carl-Martin Edsman sugerează că Botezul însuşi era legat sau s-a ivit în legătură cu o oarecare ceremonie a luminii şi că acest lucru se deduce implicit din învăţăturile date catehumenilor. De exemplu, Sfântul Chiril scrie în mod semnificativ: "Să-ţi arate Dumnezeu acea noapte ce străluceşte ca ziua, şi despre care se spune: "Întunericul nu Ţi-e ascuns Ţie; întunericul şi lumina sunt pentru Tine amândouă deopotrivă.[19] Atunci uşa Raiului va fi deschisă fiecăruia, bărbat ori femeie".[20] Pe baza acestui pasaj şi a altor pasaje similare Edsman observă că:

> *...În catehezele sale baptismale, Chiril foloseşte multe din pericopele scripturistice rânduite pentru privegherea pascală. În el însuşi şi din el însuşi materialul este astfel întrucâtva ambiguu; dar în lumina cărţilor liturgice ulterioare aceste materiale dobândesc o mai mare importanţă. Chiril avea în mod evident cunoştinţă de un fel de ceremonie a luminii aflată în legătură cu privegherea pascală.*[21]

Este într-adevăr problematic dacă în Catehezele sale baptismale Sfântul Chiril foloseşte imaginea luminii în scopul de a

---

[18] Eusebius, *The History of the Church*, tr. G.A. Wiliamson, New York, cartea VI, cap. 9, p. 248-249.

[19] Psalm 138, 12 (LXX).

[20] J.P.Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 33, 357A.

[21] Carl-Martin Edsman, *Paskaftonens nya eld I Jerusalem II*, "Svenska Jerusalemsföreningens Tidskrift" 54 (1955), p. 9-10.

iniția pe noii botezați în ceremonia Luminii Sfinte ori într-o ceremonie similară. Întrucât Taina sau sacramentul Botezului este de asemenea asociată cu o *photismós* sau o "iluminare" în scrierile primilor Părinți greci,[22] imagistica luminii nu este lipsită de corespondență în raport cu Taina însăși.[23] Lipsa oricărei referințe clare la o ceremonie a luminii ca atare în catehezele baptismale ale Sfântului Chiril face speculația lui Edsman interesantă dar în esență lipsită de valoare.

Egeria

Cea mai timpurie mărturie clară privitoare la o ceremonie a luminii în Ierusalim vine din fragmentele unui jurnal pe care cei mai mulți savanți îl atribuie unei călugărițe numite **Egeria** (uneori numită Eucheria, Aetheria ori Sylvia), o pelerină, "fie din Galicia (Nordul Spaniei) fie din Aquitania (Vestul Franței)".[24] Relatările ei, așa numita *"Peregrinatio Egeriae"*, au valoare istorică redusă, dar furnizează totuși câteva interesante priviri în cultul pascal din Ierusalim. Părintele Baldovin observă că:

> *deși relatarea Egeriei are caracter informativ, ea nu ridică nici o pretenție de a fi un tratat. Adeseori ea folosește un limbaj inadecvat. Mai mult, descrie serviciile divine ca și când cititorul ar fi deja familiar cu ele..., așa încât în această perioadă trebuie să fi existat deja multe tradiții comune atât în Nordul Spaniei ori în Vestul Franței cât și în Ierusalim în această perioadă, printre ele numărându-se Privegherea Pascală și Euharistia Duminicală. Totuși, ea este în mod evident marcată de curiozitate și acordă mare atenție detaliului. De aceea, deși nu este*

---

[22] A se vedea de exemplu, Sf. Justin Martirul, *Apologia I*, în Cyril C. Richardson, *Early Christian Fathers*, New York, 1979, p. 283: "Această baie se numește iluminare, pentru că cei ce află aceste lucruri se luminează interior".

[23] Părintele Baldovin sugerează însă că lumina fizică poate să fi jucat un rol în oficierea Botezului la Ierusalim în timpul Sfântului Chiril. Catehumenii erau ținuți în întuneric în vestibulul baptisteriului, "deschiderea ușilor la momentul potrivit creând un contrast acut cu vestibulul întunecat" (*Liturgy*, p. 16-17).

[24] Baldovin, *Urban Worship*, p. 57.

un izvor liturgic în sens tehnic, Peregrinatio Egeriae ne furnizează informații neprețuite...[25]

Egeria a fost martoră și a înregistrat evenimentele Săptămânii Mari în Ierusalimul anului 384.[26] Despre privegherea pascală însăși ea găsește un singur lucru de remarcat:

> *Nu există însă slujbă la ceasul al nouălea în Sâmbăta Mare pentru că pregătirea pentru privegherea pascală se face în biserica mare,* Martyrium. *Privegherea pascală este săvârșită aici exact la fel cum o săvârșim și noi acasă. Un lucru este făcut aici mai amănunțit. După ce neofiții au fost botezați și îmbrăcați, de îndată ce ies afară din apa Botezului, sunt conduși întâi de toate la Anastasis [Rotonda care cuprinde în sine Sfântul Mormânt și Biserica Învierii] împreună cu episcopul. Episcopul intră în interiorul grilajului Bisericii* Anastasis *[adică în edicul], se cântă un imn iar el se roagă pentru ei.*
>
> *Apoi se întoarce cu ei în biserica mare unde tot poporul privegheză după obicei.*[27]

Așa cum arată Bertonière în studiul său despre privegherea pascală în Biserica greacă, tăcerea Egeriei față de o *ceremonie* actuală a luminii în descrierea făcută de ea slujbelor din Sâmbăta Mare nu e nevoie să fie considerată ca o carență informativă.

> *Deși Egeria nu vorbește în mod explicit despre o ceremonie de Lucernarium în Sâmbăta Mare, observația ei că privegherea pascală era celebrată "*quemadmodum ad nos*" [în același mod ca la noi], sugerează că la Ierusalim, ca și în toate riturile occidentale despre care avem mărturii, erau prezente elemente de* Lucernarium *la începutul slujbei. Chiar independent de observația ei cu această ocazie, importanța* Lucernarium*-ului și legătura*

---

[25] *Ibidem.*

[26] Pentru problema datării acestei surse, vezi Wilkinson, *Egeria's Travels*, p. 235-239, 329-331.

[27] *Egeria: Diary of a Pilgrimage*, tr. G. E. Gingras, New York, 1970, p. 114.

deosebită pe care o avea acesta la Ierusalim cu tema Învierii (luarea de la Mormânt a luminii folosite în slujba din mormânt), ne face să credem că numai cu greu acesta ar fi putut fi omis în seara Sâmbetei Mari.[28]

Să vedem ce spune Egeria însăşi despre *Lucernarium*:

> *La ceasul al zecelea care aici este numit* Licinicon *ori cum spunem noi vecernie, o mare mulţime este adunată în Biserica Anastasis [Învierii]. Toate făcliile şi lumânările sunt aprinse iar acest fapt produce o lumină puternică. Totuşi, lumina nu este adusă înăuntru de afară ci este luată din interiorul grotei [Sfântului Mormânt], adică din interiorul grilajului unde întotdeauna, zi şi noapte, arde o candelă.*[29]

Vom comenta pe larg acest material după ce vom fi luat în considerare mai multe izvoare pertinente de natură liturgică. Este suficient să spunem în acest moment că în relatarea ei despre *Licinicon* Egeria descrie un serviciu divin ce conţine câteva din elementele găsite în ritul Luminii Sfinte. Acest serviciu trebuie să fi fost, aşa cum susţine Bertonière, parte integrantă a slujbei Sâmbetei Mari, o slujbă care, aşa cum relatează ea, se făcea într-un mod familiar ei, mod care în Europa ei de baştină implica în mod indiscutabil o ceremonie a luminii.[30]

---

[28] G. Bertoniére, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, Pont. Inst. Stud. Orientalium, Roma, 1972, p. 22. Această carte e un excelent studiu al diferitelor servicii liturgice din Biserica greacă. Totuşi, aparatele critice sunt uneori deficitare şi există frecvente lacune în transcrierea surselor originale.

[29] Ginras, *Egeria*, p. 90.

[30] Egeria a fost, aşa cum sugerează documentele, o călugăriţă spaniolă, care poate să fi identificat cu slujba Sâmbetei Mari de la Ierusalim o ceremonie din Biserica spaniolă, care, aşa cum vom vedea mai jos, era în fapt foarte asemănătoare cu ritul *Luminii Sfinte*: un rit în care clerul, sechestrat în sacristie, aprinde cu amnarul, un foc de la care aprind o candelă, şi apoi o lumânare pascală, de la care îşi aprind apoi lumânările lor subţiri credincioşii adunaţi în biserică. Dacă lucrurile stau aşa, putem presupune că ea a văzut la Ierusalim cel puţin un prototip al ceremoniei Luminii Sfinte.

Lecționarul Armean [*LA*]

Acest lecționar, conținând informații despre citirile biblice (Vechiul Testament, Noul Testament: Apostolul și Evanghelia), despre psalmii procesionali și refrenele lor, despre stihurile cântate la "Aliluia" și indicații tipiconale ocazionale, reflectă practicile liturgice din Biserica Învierii din Ierusalim dintre anii 417-439. Lecționarul Armean nu este, așa cum ne spune părintele Baldovin,

> *un lecționar adevărat cu textul integral al lecturilor pentru duminici și sărbători. Mai degrabă el indică pericopele și psalmii cu ajutorul începutului* [incipit] *și sfârșitului lor, precum și locurile din Ierusalim rânduite pentru praznicile mari din timpul anului... Ar trebui considerat drept o formă embrionară a tipiconului ulterior.*[31]

Totuși, ca descriere a cultului din Ierusalim, ***LA*** este o valoroasă sursă de informații privitoare la ceea ce poate fi forma primitivă a ritului Luminii Sfinte. Deoarece nu aceasta constituie subiectul central al cercetării noastre, vom depăși complicațiile tradiției manuscrise[32] și vom nota numai că există 3 manuscrise principale reflectând diferite stadii din dezvoltarea Lecționarului. Bertonière etichetează aceste manuscrise cu literele ***J, P*** *și* ***Er***.[33] ***J*** datează din secolul al IX-lea sau al X-lea, în timp ce ***P*** a fost scris în 1192. Ambele manuscrise îl reflectă pe ***LA*** în forma sa cea mai timpurie care datează din secolul al V-lea și care "descrie o Liturghie de un tip specific Ierusalimului".[34] ***Er*** datează din secolul

---

[31] Baldovin, *Urban Worship*, p. 64.

[32] Complexitatea tradiției manuscrise e discutată de Bertonière, *Easter Vigil*, p. 8-10.

[33] Manuscrisele *LA* sunt: *J* (Codex Jerusalem Armenian), A Renoux, *Un manuscrit de lectionnaire arméniens*, "Le Mouséon" 74 (1961) 361-385;și 75 (1962), 385-398. *P* (Biblioteca Națională Armeană 44), F.C. Conybear, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905. *Er* (Erevan 985). Dom A. Renoux, *Le Codex Erévan 985, un adaptation arménienne du Lectionaire Hiérsolymitain* în *Mélange d'Etudes Armeniénnes*, Venezia, 1969.

[34] Bertonière, *Easter Vigil*, p. 8-9.

al IX-lea sau al X-lea, dar se crede că a fost luat din traducerile armene ale *tipikonului* Bisericii Învierii dintr-o perioadă mai târzie decât *J* şi *P*.[35] *J* şi *P* par apoi să reflecte cel mai bine cultul din Ierusalim din secolul al V-lea.[36]

Toate aceste trei manuscrise ale lui *LA* arată că slujba privegherii pascale din Ierusalim începe în *Anastasis* printr-o ceremonie a luminii după care clericii încep privegherea pascală. La începutul ceremoniei, probabil ca imn pentru procesiune, este rânduită o citire ori o cântare a psalmului 112 [Septuaginta]. *P* notează că după aceasta "se aprind trei lumânări",[37] pe când *J* şi *Er* fixează aprinderea lumânărilor la un alt moment al slujbei. Toate cele 3 manuscrise indică apoi faptul că credincioşii trebuie să meargă în *Martyrion* sau în biserica alăturată Bisericii *Anastasis*. *J* notează în acest punct că episcopul aprinde o lumânare, pe când *Er* indică pur şi simplu "l'évêque fait d'abord le lucernaire" ["întâi săvârşeşte slujba luminii"].[38] Bertonière rezumă mărturiile celor trei manuscrise cu privire la această ceremonie pregătitoare a luminii astfel:

> *Caracterul vesperal al pregătirii este clar din aprinderea candelelor: Două puncte semnificative sunt diferite în J, Er şi P. Întâi de toate în cazul primilor doi codici, după o scurtă adunare în Anastasis în care episcopul cântă Psalmul 112, aprinderea lumânărilor are loc în Martyrium, pe când în P aceasta este făcută chiar în* Anastasis. *În al doilea rând, în J doar o singură candelă este precizată în mod clar ca fiind aprinsă, pe când P aminteşte trei. Er nu intră în problema despre câte lumânări sunt aprinse.*[39]

---

[35] *Ibidem.*

[36] Părintele Baldovin identifică pe *J şi P* drept manuscrisele principale ale *LA* şi-l foloseşte pe cel din urmă ca sursă primară în cercetarea liturghiei staţionale de la Ierusalim (*Urban Worship*, p. 65) *J şi P* ne oferă o mărturie mai specifică despre o ceremonie de aprindere a luminilor la privegherea pascală.

[37] Edsman, *Paskaftonens II*, p. 11.

[38] Bertonière, *Easter Vigil*, p. 30.

[39] *Ibidem.*

În vreme ce în relatarea Egeriei lumina pentru *Lucernarium* era dusă afară din Mormânt şi cu ea erau aprinse "făcliile" şi "lumânările" tuturor celor adunaţi în *Anastasis*, **LA** nu se referă în mod specific la Sfântul Mormânt ca jucând vreun rol în ceremonie. Totuşi, el ne dă o mărturie clară despre o ceremonie a luminii asociată celebrării privegherii pascale - despre un serviciu divin distinct şi separat ca şi cel al ritului Luminii Sfinte din epoca modernă.

Lecţionarul Georgian (GEORG)

Acest lecţionar - sau mai degrabă, aşa cum notează Baldovin, "...nu este vorba strict vorbind de un lecţionar... ci de un tipicon dintr-o serie de manuscrise pline de lacune"[40] - oferă ceva mai multe detalii despre privegherea pascală din Ierusalim decât codicele armean. Tradiţia sa manuscrisă este de asemenea complexă şi nu există o opinie fermă asupra datelor ei. Edsman îl datează între 640 şi 720.[41] Bertonière susţine că acesta "reprezintă un stadiu ulterior de dezvoltare a liturghiei din Ierusalim", conţinând poate straturi din secolul al V-lea, dar în forma sa completă datând doar din secolul al VIII-lea ori mai târziu.[42] El identifică 4 manuscrise principale: ***P*** (secolul al X-lea), ***S*** (copiat în 982), care furnizează o relatare paralelă a privegherii pascale de la Mănăstirea Sfântul Sava, ***L*** (secolul al X-lea) şi ***Ka*** (secolul al X-lea),[43] şi schiţează materialul din *Lucernarium* după cum urmează [în grade diferite manuscrisele reflectă adaptări la uzul local din Georgia şi sunt lipsite de informaţiile locale de la Ierusalim pe care le-am oferit în paranteze]:

---

[40] Baldovin, *Urban Worship*.

[41] Edsman, *Påskaftonens II*, p. 11.

[42] Bertonière, *Easter Vigil*, p. 10-12.

[43] Manuscrisele ***GEORG*** (***P***, Biblioteca Naţională Georgiană 3; ***S***, Sinai 37; ***L***, Mestia 635 din Lathal; şi ***Ka***, Kala) se găsesc după cum urmează: Tarchnischvilli, M. ed. *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem*, Louvain, 1959. Un manuscris anterior a fost publicat în 1012 de K. Kekelidze în al său *Jerusalimskii Kanonar XII veka*, Tbilisi, 1912. Cf. Baldovin, *Urban Worship*, p. 72, n. 139.

a) adunarea în Biserica [Învierii sau *Anastasis*] (aprinderea unei singure lumânări în *L*)

b) 3 procesiuni [în jurul interiorului bisericii şi astfel în jurul edicululuj] cu cel puţin un psalm şi *kverexi et oratio* (*kverexi et oratio* după procesiune în *L*)

c) sărutul păcii

d) binecuvântarea lumânării (-lor)[44]

e) aprinderea altor lumânări

f) deschiderea uşilor [Bisericii *Martyrium*].[45]

Kverexi et oratio, notează Bertoniére, "pare să fi fost o rugăciune precedată de un fel de cereri ale diaconului sau cel puţin de o invitaţie la rugăciune".[46] Iar Baldovin rezumă în mod succint acest material după cum urmează:

> *În Sfânta şi Marea Sâmbătă Biserica* Martyrium *este pregătită pentru o slujbă de dimineaţă împreună cu un serviciu divin suplimentar cu caracter local. Vecernia este începutul marii privegheri despre care* typikon-*ul spune: "Când soarele a apus, ne adunăm în Biserica Sfintei* Anastasis, *închidem uşile, pregătim trei cădelniţe şi facem mijlociri şi rugăciuni".*
>
> *Urmează o întreită înconjurare şi tămâiere interioară a bisericii, o binecuvântare a noii lumânări, a lumânărilor ţinute de credincioşi, deschiderea uşilor şi procesiunea către Biserica* Martyrium.[47]

În *GEORG* vedem o dezvoltare a ceremoniei aprinderii lumini din ***LA***. Potrivit lui Bertonière,

---

[44] Pentru o discuţie detaliată a numărului diferit de lumânări citate în fiecare manuscris, vezi Edsman, *Påskaftonen II*, p. 11-12. Edsman notează şi similitudinile dintre această ceremonie şi aprinderea Focului Nou şi lumânării pascale în riturile mozarab şi galican, la care ne vom referi mai jos.

[45] Bertonière, *Easter Vigil*, p. 33. Vezi Tarchnischvilli, *Grand Lectionnaire*, p. 107sq.

[46] Bertonière spune că *Kverexi*, "un termen dificil pentru care nu s-a găsit o traducere precisă", după cum observă Baldovin (*Urban Worship*, p. 74, n. 149), poate fi detectat în cuvântul grec κήρυξις, "proclamare", "vestire"; astfel, el vorbeşte de *kverexi* şi *oratio* ca despre o combinaţie de intercesii şi o rugăciune.

[47] Baldovin, *op. cit.* p. 78.

elaborarea din GEORG *cu cele trei procesiuni ale sale, aprinderea "noii lumânări", probabil de la candela din taphos [mormânt], şi procesiunea spre basilică, toate par să indice o celebrare simbolică a lui Hristos Cel Înviat ieşind din mormânt.... Toate acestea sunt în linia relaţiei dintre τάφος [mormânt] şi φῶς [lumină] implicată în practica zilnică descrisă de Egeria.*[48]

Edsman crede că, lăsând de o parte relaţia pe care o vede Bertonière între relatarea Egeriei despre slujba zilnică a aprinderii luminilor şi *GEORG*, "...apare mai dificil de înţeles lecţionarul georgian [*kanonariet*] din vechiul lecţionar armean" decât din următoarea sursă pe care o vom lua în considerare, un codice al *typikon*-ului din Ierusalim din secolul al XII-lea.[49]

Codicele Patriarhiei din Ierusalim Hagios Stavros 43 [HS 43][50]

La Egeria şi în documentele liturgice pe care le-am analizat până aici, avem date disparate despre o slujbă a aprinderii luminilor asociată cu, ori precedând privegherea pascală, despre privegherea însăşi şi, bineînţeles, despre serviciul euharistic pascal. Manuscrisul de faţă conţine însă un *Typikon* clar detaliat şi textele complete ale rugăciunilor şi poeziei liturgice folosite în Săptămâna Mare şi în Săptămâna Luminată în Patriarhia Ierusalimului. Copiat şi adaptat după un document anterior, de către scribul Vasilios în 1122,[51] manuscrisul pare să fie compus din două straturi de materiale care

---

[48] Bertonière, *op. cit.*, p. 36.

[49] Edsman, *op. cit.* p. 13.

[50] *HS 43* a fost descoperit în 1894 în biblioteca Patriarhiei Ierusalimului şi a fost publicat de A. Papadopoulos-Kerameus, Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἐκκλησίας, în Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Στακυολογίας. Skt. Petersburg, II, 1894, p. 1-254. Un text corectat cu o introducere extinsă şi utilă a fost publicat de A. Dimitrievski un deceniu mai târziu: *Drevneişie Patriarşie Tipikoni: Sviatogrobskii Ierusalimii i Velikogo Konstantinopolskoi Tervski*, Kiev, 1907.

[51] Aşa ne spune un postscriptum la *Typikon*-ul însuşi, vezi A. Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.* p. 252 sq.

atestă unele din tradiţiile Marii Biserici din Constantinopol cât şi ale celei din Ierusalim. Anton Baumstark argumentează că stratul mai timpuriu al manuscrisului reflectă practica liturgică târzie din Ierusalim, datând din secolul al IX-lea, în timp ce stratul ulterior aparţine epocii Regatului Latin din Ierusalim.[52] Dacă această datare este corectă, ea ar extinde parametrii noştri privitori la mărturia anterioară secolului al IX-lea, astfel încât să luăm în considerare şi *Typikon*-ul. Totuşi, trebuie să subliniem că există o mare incertitudine cu privire la datarea lui *HS*. 43

În cercetarea iniţială a manuscrisului, Baumstark susţine un argument pe care, ce-i drept, mai târziu l-a retractat - şi anume că primul strat reflectă un uz liturgic de la începutul secolului al VIII-lea.[53] Mult mai important este însă faptul că paralelele apropiate dintre HS 43 şi Lecţionarul Georgian uşurează o mai clară înţelegere a documentului din urmă şi furnizează, în cazul în care datarea mai târzie a lui HS 43 este într-adevăr corectă, o excelentă legătură între cele două perioade de timp în care am împărţit relatările istorice despre serviciul liturgic pascal din Ierusalim. Despre privegherea pascală în acest *Typikon* citim următoarele:

> *Iar când purtătorii de mir au sfârşit umplerea şi pregătirea candelelor, Patriarhul sigilează Sfântul Mormânt şi ia cheile cu el, după care toate candelele din biserică sunt stinse. Patriarhul merge împreună cu clerul, toţi în veştminte albe, în Biserica Sfintei Învieri fără a avea vreun mijloc de aprindere a candelelor şi fără cădelniţă, şi începe în linişte vecernia în spatele Sfântului Mormânt... Îndată după sfârşitul citirilor din profeţi (paremiilor), Patriarhul urcă treptele sfântului altar şi încredinţează tămâierea mitropolitului, episcopilor şi presbiterilor iar ei încep să tămâieze - el însuşi, ierarhii şi preoţii împreună cu el, tămâind Biserica în afara Sfântului Mormânt şi înconjurându-l pe acesta de trei ori.*

---

[52] A. Baumsstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus*, "Oriens Christianus" 2 (1927), p. 19 sq. Cf. Bertoniére, *op. cit.*, p. 14; Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 78.

[53] Vezi: Die Heiligtümer des byzantischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde, "Oriens Christianus" 5 (1905), p. 282 sq.

Mormântul este apoi închis. Apoi ies iar după tămâierea etajului de jos, urcă la Sfânta Golgota ca să o tămâieze şi pe ea şi Sfânta Grădină şi Biserica Sfântului Constantin şi Temnița Sfântă până ce ajung la uşile Bisericii Sfintei Învieri, la aşa numita 'uşă a mironosițelor'. Apoi ipodiaconii iau cădelnițele de la ierarhi şi de la preoți şi toți urcă sfintele trepte. Patriarhul începe să spună încet şi fără încetare 'Doamne miluieşte'. Când Patriarhul coboară treptele, arhidiaconul şi protodiaconul îi sprijină mâinile de ambele părți; înaintea lor merge Sakkelarios-*ul în vreme ce* Paramonarios-*ul şi* Kastrincios-*ul îi urmează venind după el. Apoi Patriarhul cade cu fața la pământ în partea opusă treptelor altarului şi cu lacrimi se roagă pentru neştiința poporului, întinzându-şi mâinile în sus. Face aceasta de trei ori, şi cei împreună cu el fac la fel. Poporul spune fără întrerupere: 'Doamne miluieşte'. Când patriarhul şi cei care sunt cu el intră în Sfântul Mormânt, se închină de trei ori şi se roagă pentru ei înşişi şi pentru popor iar Patriarhul ia apoi o lumină din Lumina Sfântă şi o dă arhidiaconului, iar arhidiaconul poporului: după aceasta Patriarhul iese şi împreună cu el şi ceilalți cântând stihira "Luminează-te, luminează-te, noule Ierusalime..."*[54]

Baldovin oferă un scurt rezumat al mărturiei din HS 43 cu privire la ceremonia aprinderii luminii şi la modificările în ceea ce priveşte practica ei din Lecționarul Georgian (pe care îl numeşte *LG):*

În dimineața Sâmbetei Mari se ține utrenia în Biserica Anastasis, *iar la ceasul al nouălea începe Vecernia* (Lucernare). *În contrast cu rânduiala din* LG, *acest* typikon *prevede o întreită tămâiere a întregului complex de clădiri. Lumina Sfântă este apoi adusă din*

[54] Citat de Archimandrite Callistos, *The Holy Fire*, "Orthodox Life" 34 (1984), nr. 2, p. 9-10 (text tradus în engleză după o versiune rusă a unui original grec). Materialele istorice pertinente se găsesc la Archim. Kallistos, Τὸ Ἅγιον **Φῶς**, "Νέα Σιών" 28, 4, 5 (1933), p. 232-247, 280-293.

edicului Învierii în Biserica Anastasis *şi toţi merg în procesiune spre Biserica* Martyrium.[55]

Nu există nici o dovadă evidentă ca atare în ***HS 43*** despre natura miraculoasă a Luminii Sfinte din Mormânt, dar pentru întâia oară ea este numită "Lumina Sfântă" (τό Ἅγιον φῶς), o denumire deosebind-o în aparenţă de lumina normală.[56] Mai mult, aşa cum notează Baldovin, Lumina Sfântă este adusă în mod clar şi indiscutabil din însuşi Sfântul Mormânt. Admiţând mărturia lipsită de echivoc a codicelui ***HS 43*** cu privire la aducerea Luminii din Mormânt, Klameth susţine că lumina este luată de la o candelă lăsată aprinsă de către purtătorii de mir când pregătesc din vreme candelele, chiar înainte ca Patriarhul să sigileze Mormântul.[57] Totuşi, ***HS 43*** ne oferă date despre o ceremonie a aprinderii luminii în Marea Sâmbătă la Sfântul Mormânt, datând din perioada anterioară secolului al IX-lea, ceremonie similară în multe detalii relatărilor mai târzii despre ceea ce este în mod clar ritul Luminii Sfinte aşa cum a supravieţuit el în Ierusalim până în ziua de azi.

O privire de ansamblu asupra izvoarelor anterioare secolului al IX-lea

În toate descrierile mai sus menţionate, ale serviciilor liturgice pascale din Ierusalimul anterior secolului al IX-lea găsim, e adevărat, referiri la ceremonia Luminii Sfinte care nu sunt atât de clare sau atât de complete ca relatările din secolele ulterioare şi nu fac referiri la natura miraculoasă a Luminii Sfinte. Eusebie şi Sfântul Chiril de exemplu ne furnizează cea mai amănunţită

---

[55] Baldovin, *Urban Worship*, p. 81. Cf. Dörfler, *Heilige Osterfeuer* care oferă un rezumat util al acestui material (p. 3-4). În general, Dörfler îl urmează pe Klameth în tratarea Luminii Sfinte, deşi studiul lui e pe alocuri mai obiectiv.

[56] Edsman crede că în *HS* 43 există o aluzie la natura miraculoasă a Luminii Sfinte atât din cauza numelui dat luminii luate din Mormânt cât şi din cauza modului complicat în care patriarhul se pregăteşte să o primească (*op. cit.*, p. 13).

[57] Klameth, *Das Karmstamstagsfeuerwunder*, p. 22.

mărturie despre fenomen. Totuşi, în relatarea călugăriţei Egeria - în ciuda faptului că ea nu face nici o distincţie generală între privegherea pascală din Ierusalim şi cea pe care era obişnuită să o observe acasă - nu este nerezonabil, aşa cum scria Bertonière, să găsim o semnificaţie specială în referirea ei la *Lucernarium* (termen prin care ea se referă atât la slujba vecerniei cât şi la însăşi ceremonia aprinderii luminilor [candelelor] în biserică.). Ea a considerat lumina *Lucernarium*-ului, aşa cum a văzut-o în Ierusalim, demnă de o însemnare specială, identificând de fapt ritul cu însuşi Mormântul: "Lumina însă nu este dusă înăuntru de afară, ci este luată dinăuntrul grotei".[58] Deşi nu există nici o menţiune specială despre natura miraculoasă a acestei lumini, referirea Egeriei la lumina care este "adusă" din Mormânt poate fi foarte bine o aluzie la un important element al ritualului Luminii Sfinte aşa cum îl vedem apărând din izvoarele ulterioare secolului al IX-lea: împărţirea ei credincioşilor. Mai mult, aluziile ei la stingerea luminilor, la psalmi şi antifoane în contextul serviciului *Lucernarium*-ului[59] ne duce imediat la alte elemente din ritual aşa cum le vedem limpede din izvoarele ulterioare. Luate împreună, observaţiile ei sugerează cu putere că avem de a face cu un rit al Luminii Sfinte aşa cum este el descris mult mai complet în aceste izvoare mai târzii. Aşa cum remarcă Gustav Klameth:

> *...La Aetheria [Egeria] întâlnim deja o succesiune completă de elemente care mai târziu par a fi asimilate în ceremonia Focului Pascal* (Osterfeur) *din Ierusalim... De asemenea, nu trebuie trecut cu vederea faptul demn de remarcat că, după Aetheria, timpul celebrării ceremoniei luminii şi cel al ritului Focului Sfânt* (Feuerritus) *în relatările ulterioare este acelaşi.*[60]

Rugăciunea de implorare fierbinte, o parte esenţială a ritualului aşa cum îl cunoaştem din izvoarele ulterioare, este singurul element absent din povestirea Egeriei privitoare la serviciile pascale pe care le-a observat la Ierusalim.

---

[58] Gingras, *Egeria*, p. 90.
[59] *Ibidem.*
[60] Klameth, *op. cit.*, p. 18.

Două din documentele liturgice anterioare secolului al IX-lea pe care le-am studiat, lecționarele armean și georgian, nu conțin de asemenea referiri extinse la însuși ritul Luminii Sfinte din timpul serviciilor liturgice pascale din Ierusalim. Dar acest fapt nu e ceva cu totul neobișnuit, deoarece economia de expresii este o regulă în astfel de documente. Mai mult, aceste documente nu prezintă mărturii care să nu fie în acord cu presupunerea că ritul descris corespunde ritualului Luminii Sfinte. În *Lecționarul armean* găsim referiri explicite la aprinderea uneia sau a trei lumânări care, presupune Bertonière, are loc în Mormânt, chiar și în *J*,[61] unde indicațiile tipiconale îi plasau pe credincioși în biserica *Martyrium*. Acest lecționar atestă de asemenea imnodia (în acest caz Psalmul 112) ce constituie unul din elementele ceremoniei. În *Lecționarul georgian* găsim aceleași elemente și, fapt destul de semnificativ, o indicație tipiconală despre rugăciunea stăruitoare ce constituie un alt element al ceremoniei: *kverexi et oratio*. Trei procesiuni completează acum imnodia, așa cum se întâmplă și în multe relatări ulterioare precum și în ritul din zilele noastre. Aceste două lecționarii atestă natura specială a ceremoniei *Lucernarium*-ului din ritul pascal din Ierusalim și sugerează cu tărie că ceea ce se descrie este ritualul Luminii Sfinte. În reflecțiile sale asupra Lecționarului Georgian (*GEORG*) și asupra celorlalte documente la care am făcut referire, Bertonière sprijină această observație:

> *În această întreagă serie de rituri, pare a fi implicată mai mult decât o simplă ceremonie de* Lucernarium *în Biserica Anastasis urmată de o priveghere în bazilică. Rânduiala din GEORG cu cele trei procesiuni ale sale, cu aprinderea noii lumânări probabil de la candela din [mormânt]* τάφος *și procesiunea la bazilică, toate par să indice o celebrare simbolică a lui Hristos Cel Înviat ieșind din mormânt. Este chiar posibil ca cele trei procesiuni (care preced binecuvântarea noii lumânări) să fie menite să semnifice cele trei zile din mormânt, în special în* L *și* S *unde nu se face nici o mențiune despre aprinderea vreunei lumânări înaintea procesiunilor. Toate acestea sunt pe*

[61] Bertonière, *op. cit.*, p. 31.

linia relației dintre τάφος [*mormânt*] *și* φῶς [*lumină*] *implicată în practica zilnică, descrisă de Egeria,... a luării luminii de la candelele din* spelunca [*peșteră, grotă*] *pentru folosirea la Vecernie.*[62]

În ***HS 43***, ultimul document liturgic pe care l-am citat, găsim două dezvoltări semnificative. Ritualul aprinderii lumânării este deplasat și rânduit la un moment ulterior al privegherii pascale, urmând acum după citiri (paremii).[63] Astfel, el dobândește o anumită independență și primește caracterul unui ritual separat și distinct. La fel și lumina luată din Mormânt este numită în acest document "Lumină Sfântă". Este limpede din această expresie că lumina e ceva mai mult decât o simplă flacără obișnuită. Citând exemple scripturistice anterioare de declinări neregulate ale unor cuvinte pentru a accentua o anumită sacralitate în folosirea lor (cf. Apocalipsa 1.4: Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν [sublinierea mea]), Bertonière afirmă că natura specială a Luminii Sfinte din ***HS 43*** este stabilită de faptul că atunci când este folosit în document cu prepoziția ἐκ, cuvântul τό φῶς [lumina] nu este redat la genitiv așa cum ne-am aștepta (adică "ἐκ τοῦ φωτός"). El nu contează pe o eroare din partea copistului și face aceasta în mod justificat, credem, numai pentru că o astfel de eroare gramaticală este atât de evidentă și întrucât manuscrisul nu este afectat în mod serios de o greșeală generală de acest fel.[64] El observă de asemenea caracterul ceremoniei aprinderii în ***HS 43***:

...care este unul de solemnitate desăvârșită: o întreită tămâiere a mormântului, a întregii Biserici și a altor locuri sfinte din preajmă...; intrarea solemnă a Patriarhului în mormânt însoțit de cler; întreita închinare... Demnă de remarcat de asemenea este nota de pocăință dată de faptul că Patriarhul se roagă pentru propriile sale păcate și pentru cele ale poporului.[65]

---

[62] *Ibidem*, p.36.
[63] *Ibidem*, p.39.
[64] *Ibidem*, p.86.
[65] *Ibidem*, p.40-41.

Dată fiind datarea controversată a manuscrisului HS 43, nu putem spune fără echivoc că el constituie o mărturie clară şi lipsită de ambiguitate a unei referiri anterioare secolului al IX-lea privitoare la Lumina Sfântă, aşa cum este înţeles fenomenul mai târziu. Dar luat împreună cu mărturiile care pot fi atribuite cu încredere secolelor creştine vechi, ea ne situează cu certitudine într-o poziţie de susţinere a faptului că există o dovadă consistentă provenind din cele mai timpurii epoci creştine şi care dă mărturie în favoarea existenţei în cadrul serviciului pascal de la Sfântul Mormânt a unei ceremonii, corespunzând celei a Luminii Sfinte. Dacă nu spune altceva, atunci acest document arată fără umbrire ce poate fi dedus logic din alte documente.

3. Mărturii istorice ulterioare secolului al IX-lea

Cei mai mulţi istorici sunt de acord că prima referire lipsită de ambiguitate[66] la ceremonia Luminii Sfinte ca la un eveniment implicând apariţia miraculoasă a Luminii în Sfântul Mormânt în izvoarele nearabe[67] este un itinerar scris de călugărul occidental

[66] J. Wilkinson citează o referire la miracolul Luminii Sfinte în "Viaţa Sfântului Teodor Sabaitul" din sec. VII în: *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster, England, 1977, p. 172. Referinţa însă nu are valoare informativă. Marténe datează în jurul anului 800 o referinţă liturgică neclară la privegherea pascală: "in sepulcro Domini lampas ab angelo iluminatur". E o clară aluzie la un eveniment miraculos, dar e aceeaşi afirmaţie a călugărului Bernard şi e vorba probabil de o referinţă greşit datată la relatarea lui. E. Martène, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus Libri*, Hildesheim, 1963, vol. III, p. 414.

[67] Deşi aici noi luăm în considerare doar o sursă arabă anonimă de la sfârşitul secolului al IX-lea şi mărturia lui al-Biruni la începutul secolului al XI-lea, F. Peters în *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chronicles, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginning of Modern Times*, Princeton University Press, 1985, susţine că un număr de autori musulmani dau mărturie de ritul Luminii Sfinte încă la începutul sec. IX (p. 262).

Bernard, care a fost martorul acestui fenomen în anul 870.[68] Vom include această referință atât de apropiată de sfârșitul secolului al IX-lea, printre informațiile noastre ulterioare secolului al IX-lea numai pentru că el și relatările islamice similare se numără limpede printre aceste materiale nu printre referirile timpurii pe care le-am citat.[69] În *Itinerarul* său,[70] **Bernard** descrie cu detalii rezonabile minunea Luminii Sfinte:

> *Printre bisericile din oraș patru au o importanță deosebită iar pereții lor sunt lipiți unii de alții. Una este la răsărit, iar înaintrul ei este Muntele Căpățânii și locul unde a fost găsită Crucea Domnului; aceasta este numită Basilica lui Constantin. Există o alta la sud și o a treia la apus; aceasta (de la apus) are în mijlocul ei Mormântul Domnului. În jurul Mormântului sunt nouă coloane iar zidurile dintre ele sunt făcute din pietre șlefuite. Patru din cele nouă coloane sunt în fața actualului mormânt și acestea [cu grilajul din spatele lor] înconjoară piatra așezată peste mormânt pe care a rostogolit-o îngerul și pe care acesta a stat după ce Domnul a înviat. Nu este necesar să scriem pe larg despre acest Mormânt pentru că Beda spune suficiente lucruri despre el în istoria sa [a Bisericii Angliei]. Merită însă să spunem ce se întâmplă în Sâmbăta Sfântă la privegherea Paștilor. Slujba începe dimineață în această biserică. Apoi, când aceasta ia sfârșit, se merge în procesiune cântându-se* Kyrie eleison

---

[68] După Klameth (*op. cit.*, p. 24), Bernard este primul martor care atribuie luminii ceremoniilor pascale o origine supranaturală.

[69] Trebuie notat că *Itinerarul* lui Bernard e datat în manuscris în anul 970. Eroarea a fost discutată de Thomas Wright (ed.), *Early Travels in Palestine comprising the narratives of Arculf, Wilibald, Bernard, Saewulf, Sigurd, Benjamin of Tudela, Sir John Maundeville, de la Brocquière and Maundrell*, London, 1848, care susține că un manuscris mai vechi de la British Museum care nu mai există plasează călătoria lui Bernard în anul 870 (p. XVI). Referințe la papa Nicolae I (mort 867) i-au condus pe savanți la un acord asupra corectitudinii unei date anterioare a documentului și la atribuirea datării actuale unei erori făcute de un copist necunoscut.

[70] Textul latin al *Itinerarului*: la Titus Tobler și Augustus Molinier (eds), *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae*, Osnabrück, 1966. Traducere emgleză la Wilkinson, Jerusalem Pilgrims, p. 141-145.

[*Doamne miluieşte*] *până ce vine îngerul şi aprinde lumina în candelele care atârnă deasupra Mormântului* [veniente angelo, lumen in lampadibus accendatur, que pendent super predictum sepulcrum[71]] *Patriarhul trece o parte din această lumină episcopilor şi restului mulţimii oamenilor, şi fiecare are lumină în mână acolo unde stă.*[72]

Deşi această relatare este mai scurtă decât multe relatări ulterioare, detaliile pe care le conţine sunt semnificative. Bernard relatează că Lumina Sfântă coboară în ziua privegherii pascale, Sâmbăta Mare, după terminarea slujbei de dimineaţă. Mai important, după Klameth, el este "primul comentator" care observă faptul că lumina este *aprinsă în chip minunat* (de către un înger) în candela de priveghere a mormântului, "ceea ce va deveni elementul specific prin excelenţă al întregii celebrări a luminii".[73] Bernard mai notează că pogorârea Luminii Sfinte se petrece în timpul a ceea ce pare a fi o slujbă de pocăinţă sau implorare, centrată îndeosebi pe primirea luminii. Lumina Sfântă este apoi împărţită celorlalţi clerici şi credincioşilor de către Patriarh.

Într-o relatare dintr-o **sursă islamică anonimă**, datată de către Krahkovskii la sfârşitul secolului al IX-lea, citim de asemenea despre natura minunată a Luminii Sfinte:

Când încep Paştile la creştini, în ziua Sâmbetei Mari, poporul iese de la locul mormântului la locul pietrei în jurul căreia este o galerie. De acolo ei privesc locul mormântului şi toţi se roagă şi cad jos înaintea Preaînaltului Dumnezeu, din timpul rugăciunii de dimineaţă şi până la apusul soarelui. Emirul şi Imamul moscheei sunt prezenţi şi ei. Un străjer închide uşa mormântului şi stă înainte ei. Ei toţi rămân astfel, până ce văd o lumină asemănătoare unui foc alb ieşind din interiorul mormântului. Străjerul deschide apoi uşa mormâmntului şi intră înăuntru. În mâinile lui se află o lumânare, pe care o

[71] Cf. Martène, *supra* nota 66.
[72] Wilkinson, *Jerusalem Pilgrimages*, p. 142, 144. Tobler şi Molinier, *Itinera*, p. 315.
[73] Klameth, *op. cit.*, p. 24.

aprinde de la foc şi o duce apoi afară. Deşi e aprinsă, lumânarea nu arde.[74] *El o dă imamului, care ia lumânarea şi aprinde candelele moscheei. Când această lumânare este trecută unei a treia persoane ea începe să ardă şi se preschimbă în foc.*[75] *Ei* [*creştinii*] *scriu capitalei* [*probabil capitalei Califilor, cum citim în al-Biruni,* infra] *cu privire la pogorârea* [*focului*], *relatând că focul se pogoară la un anumit timp dintr-o anumită zi. Dacă se pogoară în această zi în timpul rugăciunii de dimineaţă, acest lucru serveşte ca o indicaţie a faptului că, deşi neroditor, anul nu va fi secetos; dacă, însă, vine în jurul amiezii, atunci aceasta indică un an fără recolte.*[76]

Detaliile liturgice furnizate de acest scriitor sunt poate deficitare. El pare să-i plaseze pe Credincioşi în anticamera edicululuí Sfântului Mormânt ("locul pietrei în jurul căreia există o galerie") privind spre Mormânt din Capela Îngerului. Totuşi, există o clară înţelegere a faptului că ceremonia Luminii Sfinte implică pogorârea unei lumini miraculoase.[77]

O altă scurtă relatare despre luminiă poate fi găsită într-o scrisoare de la **Arethas**, mitropolit al Cezareii Capadociei, către emirul Damascului. Acest document datează de la începutul secolului al X-lea[78]:

---

[74] Este una din primele referiri clare la proprietăţile miraculoase ale Luminii Sfinte.

[75] Ideea că Lumina Sfântă îşi pierde calitatea de a nu mistui scurt timp după arătarea ei se găseşte şi în relatările contemporane ale fenomenului.

[76] I. Krahkovski: *Blagodatni ogon po razskazu al-Biruni I drugih musulmanskih pisatelei X-XIII vv*, "Hristianskii Vostok" 3 (1914) nr.2, p. 232. Asocierea în acest pasaj a coborârii Luminii Sfinte cu vremea bună este, aşa cum arată mărturiile lui al-Biruni şi Matei din Edesa (*infra*), o importantă caracteristică a ritului.

[77] Bertonière citează altă sursă arabă, Máasudi care, scriind în 926, neagă originea supranaturală a Luminii Sfinte: "creştinii spun multe legende despre ea, dar focul e produs printr-un artificiu inteligent ţinut în mare secret" (*Paschal Vigil*, p. 41). Importanţa acestei mărturii stă în faptul că, deşi martorul neagă caracterul supranatural al Luminii, el atribuie această credinţă creştinilor vremii lui.

[78] Bertonière, *Easter Vigil*, p. 40-41, n. 90.

...[În fiecare an] până acum sfântul şi scumpul Său Mormânt lucrează minuni în ziua Învierii... [Toate luminile din Ierusalim fiind stinse] şi... o candelă cu stemă şi (cuvânt neînţeles) [κανδήλα μετά ἀκτρίου καὶ τουρίου[79]] *fiind pregătită de către creştini, emirul Ierusalimului stând lângă Sfântul Mormânt, ale cărui uşi emirul le sigilează,*[80] *iar creştinii stând afară în nava [bisericii] Anastasis, strigând Kýrie eleison [Doamne miluieşte-ne], cu o bruscă fulgerare candela se aprinde şi de la ea iau lumină toţi locuitorii Ierusalimului, aprinzându-şi făcliile lor.*[81]

Este important să arătăm că autorul acestei relatări subliniază faptul că arătarea Luminii Sfinte are o istorie continuă, având loc μέχρι τοῦ νῦν, cuvânt cu cuvânt "până acum" ori "în fiecare an". Sigilarea mormântului şi fulgerul strălucitor care însoţeşte aprinderea luminii sunt de asemenea detalii pe care trebuie să le notăm cu grijă.

În anul 947, un cleric al curţii imperiale a lui Constantin VII Porfirogenetul, un anume **Niketas**, trimite o scrisoare împăratului relatându-i încercarea unui emir furios de a pune capăt ritului Luminii Sfinte.[82] Această scrisoare oferă informaţii bogate despre lumină. Emirul a cerut să se pună capăt de îndată tuturor celebrărilor viitoare din Sâmbăta Mare, "deoarece", aşa cum ne relatează Niketas cererea adresată Patriarhului Ierusalimului: "prin săvârşirea minunii voastre celebrate cu artificii magice, aţi umplut întreaga Sirie cu religia creştinilor şi aţi distrus aproape toate obiceiurile

---

[79] Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, p. 41, nota 91 găseşte cuvintele ἀκτριου şi τουρίου neinteligibile. Posibil însă ca ele să descrie embleme sau decoraţii ale candelelor.

[80] Cf. relatarea musulmană anonimă. Relatările ulterioare confirmă detaliul că în zilele stăpânirii musulmane asupra Ierusalimului un oficial musulman sigila şi păzea mormântul. Aşa a rămas până în zilele noastre când sigilarea e rezervată oficialităţilor civile din Ierusalim.

[81] *Ibidem.*, p. 41.

[82] În ediţia sa a textului grec, Papadopoulos-Kerameus, *Poslanie k Imperatoru Konstantinu Porfirodnomu*, "Pravoslavnii Palestinski Sbornik" (Skt. Petersburg) 38 (1894), I-XII, 1-6 apără autenticitatea scrisorii reproduse integral şi de Callistos, *Holy Fire*, p. 11-13.

noastre, făcând din aceasta o 'Romania'."[83] Zădărnicit în prima sa încercare de a opri celebrarea de răspunsul inteligent al susținătorilor Patriarhului - acela că o încetare a celebrărilor pascale din Ierusalim ar periclita veniturile mari colectate de autoritățile islamice de la pelerinii creștini în timpul evenimentului -, emirul a născocit un alt plan spre a sfârși o dată cu ritualul. Și Niketas continuă relatarea sa către împărat astfel:

> *[El]...a cerut Patriarhului, sub amenințarea interzicerii sărbătorii populare a Învierii lui Hristos o plată de 7000 de galbeni. Această plată nu ar fi fost făcută, cu excepția unei plăți imediate a 2000 de galbeni de către secretari cu o garanție pentru restul de 5000. În timp ce Patriarhul era ținut închis sub pază în pretoriu, Dumnezeul minunilor a umplut două din candelele unei triple candele atârnând deasupra locului unde se spune că trupul lui Hristos a fost dat jos de pe cruce pentru a fi spălat. Când vestea minunii a ajuns la pretoriu, creștini și musulmani au alergat claie peste grămadă la biserică. Dar musulmanii au venit plini de gânduri sângeroase și planuri criminale, înarmați și gata să ucidă orice creștin care ar purta o candelă aprinsă. Patriarhul a sosit și el urmat de cler și, constatând că aprinderea Luminii Sfinte nu avusese loc, a închis cu ajutorul musulmanilor Sfântul Mormânt și a început să se roage împreună cu creștinii. Spre ceasul al șaselea, fixând cu privirea Sfântul Mormânt el a văzut arătarea suprafirească a luminii. A intrat în Sfântul Mormânt a cărui intrare i-a fost arătată de un înger. În momentul când a luat o lumânare subțire spre a da din focul dumnezeiesc tuturor celor din biserică care aveau făclii, abia a ieșit afară din mormânt că a și văzut biserica umplută dintr-odată de o lumină dumnezeiască. Credincioșii stăteau de-a dreapta și de-a stânga, unii lângă ușă, unii prin [Biserica] Căpătânii, alții aproape de*

[83] Peters, *Jerusalem*, p. 261. Prin *Romania* Amir înțelege o "țară creștină" întrucât creștinismul era asociat cu Imperiul roman, iar creștinii ortodocși erau cunoscuți ca "romani" de stăpânii lor musulmani. Apelativul e încă folosit de ortodocșii greci (Ρωμαῖος).

lanțul cruciform suspendat de tavan și de care-și atârnaseră de jur împrejur candelele lor, adică lanțul care este socotit a marca centrul lumii și care este acolo ca un semn, astfel că toți oamenii au putut fi uimiți la arătarea Luminii dumnezeiești. Musulmanii înșiși erau plini de uimire deoarece până atunci arătarea luminii se petrecea doar la una din candelele din interiorul Sfântului Mormânt în vreme ce în această zi întreaga biserică se umplue de lumină. Emirul care privise de deasupra din una dintre tribune a fost martorul unei minuni încă și mai mari. Cea mai mare dintre candele [care întrecea prin mărime un Krater[84]*] suspendate în fața sa a lăsat să scape untdelemnul și apa pe care le conținea și s-a umplut de focul dumnezeiesc deși nu avea de fel nici o feștilă.*[85]

Mormântul sigilat cu ajutorul musulmanilor, Lumina Sfântă apărută, potrivit acestei surse, după cât se pare în jurul amiezii, biserica devenită plină de lumina dumnezeiască cu anticipație, înaintea împărtirii de către Patriarh a luminii din interiorul mormântului. Aflăm că "arătarea acestei lumini se întâmpla în fiecare an doar la una din candelele din interiorul Sfântului Mormânt", așa cum se relatează în alte izvoare. Iar în final Niketas afirmă că lumina care s-a arătat în întreaga biserică a manifestat aceleași proprietăți minunate atribuite luminii din Mormânt menținându-se singură înaintea emirului fără ajutorul untdelemnului sau feștilelor.

Secolul al XI-lea

O sursă islamică, **al-Biruni**, scriind la începutul secolului al XI-lea[86] și exploatând un izvor din secolul al XI-lea, oferă o altă dovadă despre încercările stăpânitorilor musulmani de a interveni în

[84] Κρατήρ e în greceşte un vas mare folosit la amestecarea vinului.
[85] Peters, *Jerusalem*, p. 262.
[86] Kraĥkovski prezintă textul în rusește și-l datează în jurul anului 1000, *supra*, nota 77, p. 228, 229.

celebrarea ritualului şi despre frustrarea şi nemulţumirea lor faţă de calităţile supranaturale ale Luminii Sfinte. Şi el susţine că timpul anume al pogorârii Luminii Sfinte - şi care era cu neputinţă de prevăzut - prevesteşte, conform înţelepciunii populare, desfăşurarea evenimentelor din cursul anului următor. Venind de la un martor nesimpatizant sau chiar ostil, mărturia lui permite o coroborare clară cu afirmaţia lui Niketas din pasajul anterior, că minunea anuală de la Mormânt se bucura de o larg răspândită popularitate chiar în comunitatea musulmană. Fapt şi mai important, ea reprezintă o relatare obiectivă a fenomenului de către o sursă necreştină cu puţine motive, sau chiar nici un motiv, de a crede într-un asemenea fenomen. Pasajul este din lucrarea lui al-Biruni despre sărbătorile diferitelor populaţii din lumea islamică.

> *... În legătură cu Sâmbăta Învierii se spune o istorie ce uimeşte pe cercetătorii ştiinţelor naturale şi al cărei fundament este cu neputinţă de descoperit. Dacă n-ar fi existat asupra fenomenului acordul venit din partea unor persoane cu concepţii diferite şi care relatează că el este fundamentat pe declaraţiile martorilor oculari şi că a fost transmis de învăţaţi deosebiţi şi de alţi oameni în cărţile lor, nu i s-ar putea da vreo crezare. Am aflat despre el din cărţi şi am auzit despre el de la al-Faraj ibn Salih din Baghdad... Un raport se face pe această temă, raport trimis în capitala Califului de îndată ce focul coboară. Se spune că dacă focul coboară repede şi în jurul amiezii, faptul prevesteşte un an roditor, iar dacă, dimpotrivă, evenimentul întârzie până spre seară ori după aceea, faptul prevesteşte un an de foamete. Cel care mi-a povestit despre aceasta mi-a spus că unele din autorităţi (musulmane) au înlocuit feştila candelei cu un fir de aramă cu scopul ca acesta să nu se aprindă şi ceremonia să fie astfel întreruptă. Dar când focul a coborât, ea s-a aprins totuşi.*[87]

[87] Peters, *op. cit.*, p. 263.

Trebuie să atragem atenţia aici asupra faptului că, tot la începutul secolului al XI-lea (probabil în 1009[88]), califul al-Hakim a ordonat distrugerea întregului complex al Bisericii Învierii,[89] unul din cele mai devastatoare atacuri asupra monumentelor creştine din Ierusalim. Complexul a fost complet ras de pe suprafaţa pământului ca şi alte biserici creştine. Cel puţin pentru istoricul sirian Ibn al-Qualaniri, care a scris la jumătatea secolului al XII-lea cea mai detaliată relatare a acţiunilor lui al-Hakim, această distrugere a fost într-adevăr rezultatul direct al reacţiei califului faţă de relatările despre arătarea minunată a Luminii Sfinte la Ierusalim.[90] Deşi furia distructivă a lui al-Hakim este în opoziţie cu alte relatări anterioare ale atitudinii de simpatie avută faţă de acest rit de conducătorii musulmani, Grigorie **Abul Faraj**[91] sprijină în *Cronografia* sa susţinerea lui Ibn al-Qualanisi că al-Hakim a fost înfuriat de minunea creştină a Luminii Sfinte.[92] Potrivit lui Grigorie, "Templul Învierii care este în Ierusalim a fost dezgropăt din rădăcinile lui şi toate podoabele şi mobilierul lui au fost prădate." El observă apoi că:

> *...această persecuţie a început printr-un anume om care-i ura pe creştini. El a spus califului Hakim o poveste despre faptul că atunci când se adună în templul din Ierusalim să celebreze sărbătoarea Paştilor, creştinii tratează în chip viclean (ori fraudulos) cu supraveghetorii bisericii şi ung cu ulei de balasam firul de oţel de care atârnă candela deasupra mormântului. Iar când guvernatorul arab pecetluieşte uşa mormântului, creştinii de pe*

---

[88] Alte surse datează distrugerea bisericii în 1007 (Bar Hebraeus, *Istoria*, infra, p. 184), 1008, 1009 (Peters, p. 7; Tsafir, p. 598) şi chiar 1010 (Duckworth, *infra*, p. 194).

[89] Pe care, după Peters, (*ibidem*, p. 258) musulmanii o numesc popular *Kanisat al-Qumama* sau "biserica grămazii de rahat".

[90] *Ibidem*, p. 258-261.

[91] Cunoscut şi ca Bar Hebraeus (+1286),el a fost un faimos erudit al sec. XIII vorbind fluent greaca şi araba şi autor al multor cărţi de filozofie, religie, medicină şi gramatică.

[92] Să mai amintim că al-Hakim nu şi-a limitat campania la distrugerea Bisericii Învierii şi a altor edificii creştine. După Peters el a distrus şi multe sinagogi. "Măsurile sale represive împotriva musulmanilor din Cairo au provocat o atare reacţie, că el a trebuit să se împace cu evreii şi creştinii pentru a afla un sprijin! (p. 260).

acoperiş aprind focul în partea de sus a firului de oţel iar focul se întinde la feştila candelei şi-l aprinde. Apoi strigă "Kúrîâ Laysón" (Kyrie Eleeson) [Doamne miluieşte] şi varsă lacrimi pretinzând că văd lumina care coboară din cer deasupra mormântului şi că sunt astfel întăriţi în credinţa lor.[93]

Violenţa extremă a campaniei lui al-Hakim atestă faptul că intenţiile sale nu au fost numai politice şi se poate foarte bine ca larg răspândita popularitate a minunii anuale a Luminii Sfinte şi credinţa în ea să fi provocat în el o criză de intoleranţă religioasă şi o furie distructivă. Totuşi, H.T.F. Duckworth afirmă că "mama lui El-Hakim a fost o creştină şi că sub protecţia ei creştinii au prosperat în regatul tatălui lui al-Hakim, Aziz".[94] El arată că există mai multe motive atribuite lui al-Hakim pentru luarea măsurilor sale. Astfel,

conform unei povestiri puse în circulaţie îndată după eveniment, evreii din Orleans au mituit un creştin apostat să ducă, ascunsă într-un toiag o scrisoare adresată califului, avertizându-l că francii se pregăteau să invadeze Palestina.[95]

S. Colbi urmează opiniei lui Duckworth, deşi admite că al-Hakim s-a folosit de minunea Luminii Sfinte cel puţin ca de un pretext al furiei sale distructive:[96]

Al-Hakim a promulgat edicte împotriva creştinilor; el a interzis pelerinajele, a confiscat proprietăţile, a ordonat să fie arse crucile şi să se construiască mici moschei pe acoperişurile bisericilor. Sute de biserici au fost jefuite şi

---

[93] Abul Faraj, Grigorie [Bar Hebraeus], *The Chronological and Political History of the World from the Creation to the Year A.D. 1286 I*, tr. E.A. Budge, London, 1932, I, p. 184-185.

[94] H.T.F. Duckworth, *The Church of the Holy Sepulchre*, London, p. 194.

[95] *Ibidem.*

[96] Alte surse contemporane sugerează de asemenea că miracolul Luminii Sfinte a fost un pretexp pentru al-Hakim să-şi lanseze campania anticreştină. Vezi, d. ex., Teddy Kollek şi Moshe Perlman, *Pilgrims to the Holy Land. The Story of Pilgrimage through the Ages*, New York, 1970, p.68.

distruse în timpul domniei lui, printre care însăşi Biserica Sfântului Mormânt pe motiv că minunea anuală a Luminii Sfinte celebrată în ea în Sâmbăta dinaintea Paştilor era o înşelătorie lipsită de evlavie... Totuşi, spre sfârşitul domniei sale, al-Hakim a abandonat politica anticreştină: miilor de recent apostaţi li s-a permis să se întoarcă în turma creştină, proprietăţile Bisericii au fost retrocedate proprietarilor iar Patriarhului grec ortodox Nikephoros i s-a permis să reînnoiască cultul pe ruinele Sfântului Mormânt.[97]

Indiferent dacă a fost un act de intoleranţă religioasă ori un simplu pretext pentru îndeplinirea vreunui scop politic necunoscut, distrugerea Bisericii Învierii de către al-Hakim a fost incontestabil legată de ritul Luminii Sfinte şi atestă faptul că pe timpul său acesta devenise binecunoscut ca un miracol creştin.[98] Din nefericire, nu mai avem alte relatări detaliate ori demne de încredere ale acestui miracol în restul secolului al XI-lea.[99]

Secolul al XII-lea

La începutul secolului al XII-lea s-a petrecut un eveniment important care ne furnizează informaţii - chiar dacă nu informaţii de

---

[97] Saul P. Colbi, *A History of the Christian Presence in the Holy Land*, Lanham, University Press of America, 1988, p. 34.

[98] O mare tragedie asociată cu biserica Învierii e relatată într-o cronică istorică de Matei din Edesa, un călugăr armean mort în 1136. El pretinde că în anul 455 al erei armene (1007) "întreaga naţiune greacă (=bizantinii) au căzut în eroare privind Sfintele Paşti [celebrându-l, pretinde Matei, o săptămână mai devreme] şi drept pedeapsă o mulţime de creştini au fost masacraţi de "necredincioşii aflaţi în cetatea Ierusalimului", "Sfântul Mormânt al lui Hristos fiind plin de sângele celor ce se rugau". Textul e de fapt o referinţă eronată la acţiunea distructivă a lui al-Hakim.

[99] Klameth include în mărturiile secolului XI o referire la Lumina Sfântă de la Radulfus Glaber, pe care o atribuie anului 1048, anul încheierii reconstrucţiei bisericii Sfântului Mormânt începute în 1046. Glaber, ne spune Duckworth (*op. cit.*, p. 197), era episcop şi fusese martor şi al distrugerii Bisericii Învierii de către al-Hakim. El povesteşte experienţa unui oarecare Oldaricus Aurelianorum care relatează despre un foc miraculos ce coboară în Sâmbăta Mare în biserica Sfântului Mormânt şi care trece la credincioşi din mână în mână.

încredere, aşa cum vom vedea - despre ritul Luminii Sfinte, despre natura lui miraculoasă şi despre importanţa pe care o avea atât pentru grecii ortodocşi cât şi pentru stăpânii latini ai Ierusalimului. În 1101, Lumina Sfântă a încetat să apară la timpul rânduit. Istoria lui **Fulcherius** despre Cruciaţi este rezumată de Meinardus astfel:

> *Fulcher de Chartres (anul 1101) confirmă faptul că Lumina Sfântă apărea de obicei la ceasul al nouălea şi că latinii o primeau de la Patriarhul grec. Totuşi, în 1101 Focul Sfânt nu a coborât aşa cum se aştepta..., iar Patriarhul [100] a poruncit tuturor să părăsească Biserica. În ziua următoare, ziua Paştelui, după multă rugăciune, mult aşteptata lumină a apărut în una din candelele din Sfântul Mormânt. Iar după celebrarea Sfintei Liturghii, la care a asistat şi regele purtând după obiceiul regal coroana pe cap, Baldovin a dat un banchet în templul lui Solomon. Şi pe când petrecerea era în toi, s-a anunţat că Lumina Sfântă a apărut iarăşi în două din candelele atârnate în Sfântul Mormânt iar regele cu oaspeţii săi s-a întors la Biserică să vadă noua minune.*[101]

Deşi bogat în detalii, rezumatul lui Meinardus este din nefericire luat dintr-un manuscris îndoielnic al istoriei despre cruciaţi[102] a lui Fulcherius. În traducerea englezească a relatării lui Fulcherius, sora Frances Ryan notează faptul că acest manuscris "...pretinde a fi un text al lui Fulcher şi are acele caracteristici la început. Totuşi, în cartea doua autorul Codicelui *L* [Codicele nr. 2079 al Universităţii din Cambridge] începe să dea dovadă de un punct de vedere independent şi ... adaugă câteva detalii în plus, *inclusiv o lungă secţiune despre Lumina Sfântă din anul 1101*"

---

[100] Acesta trebuie să fi fost episcopul latin al Ierusalimului întrucât patriarhul grec plecase deja în exil în Cipru. Vezi Θρησευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Athena, 1966, articolul *Hierousalem*, col 836 (I.D. Zizioulas).

[101] O. Meinardus, *The Ceremony of the Holy Fire in the Middle Ages and Today*, "Bulletin de la Societé d'Archeologie Copte" 16 (1961-62), p. 244.

[102] Fulcherius de Chartres, *Gesta Francorum Hierusalem Peregrinantium*, Codex 2079, Universitatea din Cambridge.

[sublinierea mea].[103] Deşi Bertonière şi Klameth acceptă această versiune a manuscrisului, nu există decât o mică îndoială că acesta este în răspăr cu atitudinea lui Fulcherius din alte manuscrise unde el este laconic şi neangajat faţă de evenimentele din 1101:

> *În Duminica Paştilor toţi erau atât de tulburaţi pentru că Lumina Sfântă n-a mai apărut la Mormântul Domnului.Când solemnitatea prăznuirii Paştelui s-a terminat, regele [Regele sau Prinţul Baldovin] s-a întors înapoi la Jaffa.*[104]

Nu există aici nici o menţiune despre vreo ceremonie sau despre apariţia Luminii Sfinte mai târziu decât de obicei. În orice caz, relatarea mai scurtă a lui Fulcherius stabileşte faptul că Lumina Sfântă era considerată pe vremea sa miraculoasă, deoarece el relatează încetarea apariţiei ei, lucru care n-ar fi avut nici o semnificaţie dacă ritualul ar fi implicat o flacără doar simbolică.

Bernard Hamilton observă că în 1101 Prinţul Baldovin exclusese pentru prima dată pe greci de la celebrarea ritului Luminii Sfinte (o afirmaţie contrazisă desigur de manuscrisul de la Cambridge al istoriei lui Fulcherius care înfăţişează pe Patriarhul grec ortodox ca jucând un rol important în cadrul ritului), şi din acest motiv Lumina Sfântă a nu apărut.[105] În mod clar, sugestia sa este desigur aceea că latinii nu ştiau cum să producă Lumina prin mijloace artificiale. Dar el admite importanţa politică a ritului. De fapt el notează că Prinţul a fost atent, câţiva ani mai târziu, să ofere vizitatorului, egumenului rus Daniil, aflat în vizită, cinstea de a se alătura grupului regal la celebrările pascale. El crede că, fără îndoială, aceasta a fost din cauza readmiterii ortodocşilor în poziţia proeminentă în Biserica Învierii în urma încetării apariţiei Luminii Sfinte la timpul rânduit în anul 1101.[106]

---

[103] Fulcherius [Foucher] de Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem*, tr. F.R. Ryan, Knoxville, 1969, p. 21.
[104] *Ibidem*, p. 151-152. Pentru textul latin: Fulcherii Carnotiensis, *Historia Hierosolymitana*, ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913, p. 395-397.
[105] Bernard Hamilton, *The Latin Church in the Crusader State*, London, Variorum, 1980, p. 171.
[106] *Ibidem*.

În a sa istorie a Bisericii Ierusalimului, arhimandritul Chrysostomos Papadopoulos face şi el o notă despre evenimentele din 1101. El susţine că, deşi este îndoielnic faptul că grecii şi latinii concelebrau în mod normal în Biserica Învierii (unde, susţine el, se făceau slujbe separate de greci şi arabi conform *Typikon*-ului grec şi în mod alternativ în limbile fiecărora[107]), în acel an clerul grec şi latin au săvârşit împreună ritul Luminii Sfinte. În aparenţă el crede că, drept rezultat al participărilor latinilor, Lumina Sfântă nu a apărut în Sâmbăta Sfântă ca de obicei.[108] El îşi fundamentează analiza pe "martorul latin Poulcharios",[109] prin care el înţelege fără îndoială pe Fulcherius, folosind acelaşi comentariu extins ca şi Codicele de la Cambridge. Astfel, el stabileşte că serviciul a fost concelebrat de greci şi de latini, (deşi faptul este dedus doar ca implicit din text). În orice caz, Papadopoulos merge mai departe şi afirmă că Lumina Sfântă a apărut doar după ce grecii s-au rugat în absenţa latinilor în Duminica Paştelui, când Biserica Învierii s-a umplut de lumină. După care latinii au venit să ia lumină de la greci. Pe baza acestui fapt, conchide el, "în epoca Cruciadelor, ritul Luminii Sfinte a rămas o celebrare pur grecească"[110] - o afirmaţie importantă, deoarece ne ajută să înţelegem supravieţuirea ritului până astăzi în principal în Bisericile greceşti.

Următorul martor important al Luminii Sfinte este egumenul **Daniil** din Rusia, care a vizitat Ţara Sfântă între anii 1106-1107. El descrie pogorârea Luminii Sfinte aşa cum era celebrată în timpul primului deceniu al stăpânirii Cruciaţilor asupra Ţării Sfinte:

> *Ceea ce urmează este o descriere a Luminii Sfinte care se pogoară deasupra Sfântului Mormânt...Mulţi pelerini relatează incorect detalii despre Lumina Sfântă. Unii spun că Sfântul Duh coboară deasupra Sfântului Mormânt sub forma unui porumbel; alţii că este un fulger din cer care aprinde candelele de deasupra Mormântului*

---

[107] Chrysostomos Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῶν Ἱεροσολύμων, Jerusalim-Alexandria, 1910, p. 388-389.

[108] Cf. Hamilton care relatează că *absenţa* clerului grec, nu prezenţa clerului latin, a împiedicat arătarea Luminii Sfinte (*Latin Church*, p. 171).

[109] Papadopoulos, *Historia*, p. 389-390.

[110] *Ibidem*, p. 390.

Domnului. Toate acestea sunt neadevărate pentru că nici un porumbel, nici un fulger nu pot fi văzute în acel moment; ci harul dumnezeiesc se pogoară nevăzut din cer şi aprinde candelele din Mormântul Domnului nostru. Îl voi descrie în adevărul lui desăvârşit, aşa cum l-am văzut.

În Vinerea Mare, după Vecernie, se curăţă Sfântul Mormânt şi se spală toate candelele de acolo, care sunt umplute cu untdelemn curat, neamestecat cu apă, punându-se în ele şi feştile, fără a le aprinde însă. La ora două dimineaţa sunt puse sigilii pe Mormânt şi tot atunci toate candelele şi lumânările sunt stinse în toate bisericile din Ierusalim... M-am dus plin de bucurie să cumpăr o candelă mare de sticlă şi ... am adus-o la Sfântul Mormânt spre seară... Paznicul a deschis uşa pentru mine, mi-a spus să-mi dau jos încălţămintea şi cu picioarele desculţe, singur cu candela pe care o purtam, m-a lăsat să intru în Sfântul Mormânt şi mi-a poruncit să aşez candela jos pe Mormântul Domnului. Am făcut aşa... Candela grecilor era aşezată către cap iar cea a Sfântului Sava şi a altor Mănăstiri aproape de piept, deoarece acesta este obiceiul în fiecare an. Prin Harul lui Dumnezeu, toate aceste trei candele au fost mai apoi aprinse, în timp ce nici una din candelele francilor atârnate deasupra mormântului nu s-a aprins.

După ce mi-am aşezat candela pe Sfântul Mormânt şi m-am închinat acestui loc sfânt cu sărutări pline de zdrobire de inimă şi lacrimi de cucernicie, am părăsit Sfântul Mormânt cu mare emoţie şi m-am reîntors în chilia mea. Ziua următoare, la ceasul al şaselea al Sâmbetei Sfinte, toţi se adună la Biserica Învierii, oameni de pretutindeni, în număr mare şi cu anevoie de socotit. Mulţimea a umplut locul din jurul bisericii, ... numai preoţii erau înăuntru şi fiecare, clerici şi laici, aşteptam sosirea prinţului şi a curţii sale.

Când au sosit, uşile au fost deschise şi mulţimea s-a repezit înăuntru, îmbulzindu-se şi ghiontindu-se unul pe altul şi umplând întreaga biserică şi galeriile ei... Un mare număr au fost lăsaţi afară... Peste tot erau oameni şi tot ce puteau striga era 'Doamne miluieşte' iar strigătul

era atât de puternic încât întreaga clădire s-a cutremurat de el. Credincioşii vărsau şiroaie de lacrimi... Chiar prinţul Baldovin avea o înfăţişare căită şi smerită. Şiroaie de lacrimi curgeau din ochii lui iar curtenii săi, care-l înconjurau, stăteau în mare reculegere lângă principalul altar dinaintea Mormântului.

Mai târziu, spre ceasul al şaptelea al Sâmbetei, prinţul Baldovin părăsise reşedinţa sa... Am mers împreună cu el... Am ajuns la uşa din partea de apus a Bisericii Învierii, dar mulţimea era aşa de înghesuită încât nu puteam intra. Atunci Baldovin a poruncit soldaţilor săi să împrăştie mulţimea şi să deschidă un culoar. Au făcut astfel şi au croit o cale spre Mormânt, şi astfel am traversat mulţimea.

Am ajuns la intrarea din partea de răsărit a Sfântului Mormânt al Domnului, iar prinţul care venea în urmă şi-a ocupat locul... Prinţul mi-a poruncit... să merg... deasupra uşilor Sfântului Mormânt, în partea opusă marelui altar, aşa că puteam vedea peste uşile Mormântului, trei dintre ele toate sigilate cu sigiliul regal. În ce priveşte clericii latini, ei au rămas la altarul mare.

La ceasul al optulea, clerul ortodox, care era deasupra Sfântului Mormânt, împreună cu toţi ceilalţi clerici, călugări şi pustnici, au început să cânte vecernia; din partea lor, clericii latini îngânau şi ei după obiceiul lor ciudat. Pe când această cântare era în toi, stăteam locul meu şi-mi ţineam privirile mele ţintite asupra uşilor Mormântului. Când cântarea a ajuns la citirile Sâmbetei Mari, episcopul [Patriarhul latin], urmat de diacon, a părăsit altarul mare în timpul primei citiri, s-a apropiat de uşi, a privit prin grilaj înăuntru şi nevăzând lumina s-a întors la locul său. S-a întors la a şasea citire şi tot n-a văzut nimic. Apoi toţi au început să strige: Kyrie eleison *care înseamnă 'Doamne miluieşte'. Spre sfârşitul ceasului al nouălea, când au început să cânte stihul 'Cânta-voi Domnului',*[111]

[111] "Să cântăm Domnului", prima din cele nouă ode biblice ("Cântarea lui Moise") cântate la sfârşitul celei de a şasea paremii (Ieş. 13,20-15,20) din privegherea pascală

un nor mic venind dinspre răsărit s-a oprit dintr-o dată deasupra cupolei deschise a bisericii şi o ploaie torenţială de lumină a căzut peste Sfântul Mormânt şi peste noi cei ce eram deasupra Mormântului. Atunci Sfânta Lumină a luminat dintr-odată Sfântul Mormânt strălucind luminos şi frumos. Episcopul, urmat de patru diaconi, a deschis apoi uşile Sfântului Mormânt şi a mers cu lumânarea pe care o luase de la prinţul Baldovin pentru a fi aprinsă prima de la acest Foc Sfânt... De la lumânarea prinţului le-au aprins pe ale noastre care au fost apoi folosite pentru a trece focul celorlalţi oameni din biserică.

Acest foc sfânt nu este ca o flcără obişnuită ci arde într-un fel foarte neobişnuit, cu o strălucire de nedescris şi o culoare roşie asemenea scorţişoarei. Astfel, toţi oamenii stăteau apoi cu lumânări în mâinile lor şi repetau tare şi plini de emoţie: 'Doamne miluieşte' ...Cine nu a gustat emoţia acelei zile nu poate în nici un chip crede că tot ceea ce am văzut este adevărat. Numai adevăratul înţelept şi credincios, având deplină încredere în adevărul acestei povestiri, va asculta cu încântare amănuntele evenimentului. Chiar cel căldicel va fi mişcat întrucâtva, dar omului rău şi îndoielnic adevărul îi apare întotdeauna deformat.

Dar să ne întoarcem de unde am plecat. Abia strălucise lumina din Sfântul Mormânt că a şi încetat cântarea şi întreaga mulţime, strigând 'Kyrie eleison' [Doamne miluieşte] şi ţinând căuş lumânările în mâinile lor împotriva curentului de aer, a alergat afară din biserică cu mare emoţie. Fiecare s-a întors înapoi la locul său aprinzând cu lumânarea sa candelele bisericilor şi terminând vecernia acolo, în timp ce doar clerul a rămas în spate şi a încheiat vecernia în marea biserică a Sfântului Mormânt...[112]

Sunt multe puncte demne de remarcat în acest pasaj. Întâi de toate, aşa cum observă Bertonière, există două slujbe ("vecernii") celebrate în legătură cu ritul Luminii Sfinte, una de către greci,

[112] Peteris, *Jerusalem*, p. 264-267.

cealaltă de către latini.[113] Egumenul Daniil afirmă pur şi simplu că episcopul latin şi diaconii lui merg la Mormânt găsindu-l la început în întuneric iar apoi se întorc la ceasul al nouălea să deschidă Mormântul şi să-şi aprindă lumânările de la lumina arătată în cele din urmă. De la aceste lumânări Prinţul Baldovin şi-a aprins-o pe a sa şi apoi pe cele ale anturajului său şi pe cele ale oaspetelui cleric din Rusia. Aceasta este fie o relatare eronată a ritului Luminii Sfinte, fie o improvizaţie temporară a ceremoniei în absenţa unui episcop grec care prezidează de regulă ceremonia.

În al doilea rând, minunea însăşi este descrisă cu grijă. Egumenul Daniil citează alte relatări ale minunii din Sâmbăta Mare, numind diferite alte experienţe actuale ale evenimentului - coborârea unui porumbel, un fulger de lumină, un înger, o mână ca de foc, etc - şi fie le înlătură pe acestea ca false, în cazul în care afirmaţiile sale sunt citite cuvânt cu cuvânt, fie sugerează, în cazul în care afirmaţiile sale sunt plasate în context, că ele nu se aplică "momentului"pogorârii Luminii Sfinte, ci pot fi fenomene însoţitoare ale acestuia. El nu atribuie o semnificaţie deosebită micului nor şi ploii de lumină pe care a văzut-o chiar înainte de apariţia Luminii Sfinte, dar ele sunt adausuri interesante şi neobişnuite la fenomenele descrise în alte relatări. În al treilea rând, un duh de căinţă şi zdrobire este prezent în rit, manifestat nu numai în cântare ci şi în expresiile sincere de evlavie printre credincioşi. Şi, în al patrulea rând, deşi Lumina Sfântă reuşeşte să vină înainte de sfârşitul citirilor (paremiilor) vecerniei, comportamentul clericilor evidenţiază familiarizarea lor cu iregularitatea pogorârii ei.[114] În final, egumenul ia notă de modul foarte neobişnuit în care arde focul, precum şi de strălucirea şi culoarea sa neobişnuită.

Există mai multe referiri incidentale la Lumina Sfântă în relatările pelegrinajelor prin Ţara Sfântă din secolul al XII-lea, adunate în *Patrologia Graeca* şi care au fost trecute cu vederea de savanţi. Deşi sunt nedetaliate, ele atestă o cunoaştere larg răspândită a minunii în lumea creştină a acelui secol. Prima dintre acestea vine de la Perdikos, un *protonotar*[115] din Efes care a vizitat Biserica

[113] Bertonière, *Easter Vigil*, p.19.
[114] O. Meinardus, *op.cit. (supra nota 101) p. 244.*
[115] Notarul şef în serviciul ecleziastic şi Imperiul bizantin

Sfântului Mormânt cândva în secolul al XII-lea. Descriind Sfântul Mormânt, Perdikos spune că minuni au ieşit din el, atât pentru credincioşi cât şi pentru necredincioşi şi că la praznicul Învierii universale a lui Hristos o lumină a ieşit afară şi a luminat toate.[116] A doua dintre aceste referiri vine de la un pelerin anonim din secolul al XII-lea, care relatează că "în timpul vecerniei din Sfânta şi Marea Sâmbătă, Lumina Sfântă pogoară şi se apropie de [προσεγγίζει] Sfântul Mormânt al lui Hristos şi aprinde îndată candelele Sfântului Mormânt".[117]

În sfârşit, la finele veacului al XII-lea, *Itinererium regis Ricardi* relatează vizita saracinului **Saladin** la Sfântul Mormânt în Sâmbăta Mare a anului 1192. Autorul acestei cronici ne spune că:

> *Saladin, cu suita sa, a făcut o vizită la Sfântul Mormânt al Domnului nostru, pentru a se asigura el însuşi de adevărul unui anume fapt, anume de pogorârea din cer a luminii, o dată pe an, pentru a aprinde candela. După ce urmărise pentru un timp cu mare atenţie, evlavia şi căinţa multor captivi creştini care implorau mila lui Dumnezeu, el şi toţi ceilalţi turci au văzut, pe neaşteptate, focul dumnezeiesc pogorând şi aprinzând candela, aşa că au fost puternic mişcaţi, în timp ce creştinii se veseleau şi slăveau cu glas tare faptele puternice ale lui Dumnezeu. Dar saracinii nu au crezut această minune atât de minunată şi vădită, deşi au fost martori la ea cu proprii lor ochi, ci susţineau că era o născocire mincinoasă şi o fraudă amăgitoare. Pentru a se asigura de aceasta Saladin a poruncit ca să fie stinsă candela; însă, aceasta a fost reaprinsă instantaneu de puterea dumnezeiască; iar când necredinciosul a poruncit să fie stinsă a doua oară, aceasta a fost aprinsă din nou, şi tot aşa şi a treia oară.*[118]

---

[116] Migne, *Patrologia Graeca* t.133, col. 965.
[117] *Ibidem*, col. 976.
[118] Citat în Harry Charles Luke, *Ceremonies at the Holy Places*, London, 1932, p.30-31.cf. Monsignor Mislin, *Die Heiligen Orte:Pilgerreise nach Jerusalem*, Wien, 1860, 331

Secolul al XIII-lea

În referinţele anterioare sunt incluse mai mult selecţii din dosarul istoric găsit la F.E. Peters, care în a sa istorie a Ierusalimului din surse ale martorilor oculari, este una din puţinele autorităţi contemporane care au scris mai pe larg despre Lumina Sfântă.[119] Peters nu simpatizează "...minunea anuală numită 'pogorârea Luminii Sfinte', un fapt care o orbit - şi mai târziu a îngrozit - vizitatorii creştini ai Sfântului Mormânt până în secolul al XII-lea".[120] De aceea, descrierea sa a fenomenului de după secolul al XIII-lea (ajungând până în secolul al XIX-lea), este o colecţie de relatări întrucâtva lipsită de echilibru [tendenţioasă] şi limitată istoric, reflectând ceea ce el consideră în aparenţă o abordare modernă mai puţin credulă a acestuia. Relatările ulterioare, incluzând materiale din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, sunt presupuse a se adresa acestei slăbiciuni istoriografice - una nespecifică doar lui Peters - arătând că aceeaşi diversitate de reacţii faţă de Lumina Sfântă, de la credulitate până la ofensă, pe care am găsit-o în mărturiile din secolul al XIII-lea, persistă până în zilele noastre. În fapt, această diversitate poate fi observată la diferiţi martori, egal distribuită atât printre naivi cât şi printre spiritele sofisticate. Numai prin înţelegerea acestei diversităţi putem înţelege în mod efectiv fenomenul Luminii Sfinte însuşi.

Din nefericire, în secolul al XIII-lea găsim doar un număr extrem de redus de referiri la ritul Luminii Sfinte, puţine dintre ele demne de reţinut. Două dintre ele, totuşi, ne atrag atenţia. Prima este Viaţa Sfântului **Meletios Mărturisitorul** din Muntele Galesion, un călugăr din secolul al XIII-lea din faimosul munte Galesion, Athosul bizantin al Asiei Mici, unde Sfântul Lazăr (†1054) întemeiase mai multe mânăstiri.[121] Potrivit Vieţii Sfântului, în timpul vizitei sale în Ţara Sfântă, Sfântul Meletios

---

[119] Peters, *op.cit.*

[120] *Ibidem*, p. 261.

[121] Deşi Sfântul Meletios e numit *Galesiotes*, sau monah de pe muntele Galesion, nu este pentru că ar fi fost mai întâi monah pe muntele Galesion. Episcopul Chrysostomos susţine că a fost tuns monah la Muntele Sinai. Vezi recenzia sa la cartea *Despre rugăciune* a Sfântului Meletios în "Orthodox Tradition" 9, 1992, no. 1, p.24.

s-a dus la Ierusalim unde s-a închinat la Sfântul Mormânt şi a fost învrednicit să privească lumina plină de har care în acele zile se revărsa neîncetat din Mormântul cel-de-viaţă-purtător.[122]

Este interesant de consemnat în acest pasaj o lumină miraculoasă asociată cu Sfântul Mormânt, în acest caz o lumină "plină de har" care se revarsă neîncetat din acesta. Este imposibil de determinat dacă autorul Vieţii confundă o relatare făcută de către Sfânt a vederii Luminii Sfinte cu o revărsare continuă de lumină din Mormânt; în orice caz, aceste date anecdotice ne oferă unica dovadă a faptului că lumina miraculoasă din Sfântul Mormânt nu era, poate, cel puţin în secolul al XIII-lea, asociată în mod exclusiv cu ritul Luminii Sfinte.

Cealaltă referire din secolul al XIII-lea de interes pentru noi, este o **bullă** emisă de papa **Grigorie al IX-lea** în 9 martie 1238. În această declaraţie, papa Grigorie interzice explicit orice participare la ritul Luminii Sfinte, pe care-l condamnă ca pe o fraudă.[123] Această înregistrare de numai trei rânduri nu ne dă nici o descriere a ceremoniei pentru a putea observa că presupusa minune este realizată prin mijloace înşelătoare. Importanţa bullei stă în faptul că ea ne spune că ritul Luminii Sfinte era suficient de bine cunoscut în secolul al XIII-lea încât să atragă atenţia autorităţilor papale. Reprezintă de asemenea prima condamnare oficială a ceremoniei de către un om al bisericii latine, reflectând poate faptul că influenţa latină în Ierusalim intrase în declin la jumătatea secolului al XII-lea. Condamnarea ritului de către papă ne semnalează de asemenea în general sfârşitul oricăror reacţii occidentale de simpatie faţă de Lumina Sfântă.

---

[122] Sf. Meletie Mărturisitorul, *Despre rugăciune*, Muntele Athos, Skitul Proorocul Ilie, 1991, p.1.

[123] Augustus Potthast, ed. *Regesta Pontificum Romanorum*, London - Berlin, I, 1974, p. 893, Cf. L. Auvry, ed. *Les Registres de Grégoire IX*, Paris, 1907, vol. 2, col. 911.

Secolul al XIV-lea

Mărturiile secolului al XIV-lea despre ritul Luminii Sfinte nu sunt numeroase, dar multe din ele ne dau detalii clare despre o conştiinţă generală a fenomenului şi despre celebrarea ritului în acest secol. În 1322, de exemplu, **Sir John Maundeville**, un cavaler englez care a călătorit mult în Levant şi Asia din 1322 şi până în 1356, scrie despre vizita sa la Ierusalim. În cadrul unei descrieri oarecum curioase a edicului Sfântului Mormânt, el notează că "există o candelă care atârnă înaintea mormântului arzând strălucitor; iar în Vinerea Mare ea se stinge de la sine şi se aprinde iarăşi de la sine la ceasul în care Domnul nostru a înviat din morţi".[124] Maundeville a adăugat în relatarea sa despre minunea Luminii Sfinte un element absent altundeva: stingerea miraculoasă a candelei de la Mormânt în Vinerea Mare. Astfel putem trage doar concluzia că el nu a fost martor la ceremonia Luminii Sfinte, ci pur şi simplu a aflat despre ea din relatări de mâna a doua. Ceea ce sugerează însă că acest fapt era un eveniment relatat în mod regulat de către pelerinii creştini la Locurile Sfinte.

Din secolul al XIV-lea avem un manuscris al călătoriei călugărului franciscan, **Fra Niccolo da Poggibonsi**. El povesteşte cu oarecari amănunte propria sa istorisire despre biserica Sfântului Mormânt pe care a vizitat-o în anul 1347.

> *Înainte de ceasul al şaselea al Vinerii Mari, creştinii de toate vârstele... se adună în sfânta capelă a Sfântului Mormânt [i.e. în edicul], şi patriarhii, episcopii şi călugării în odăjdii şi cu Sfânta Cruce în mână, toţi îmveştmântaţi după obiceiul lor; fiecare adunare de oameni şi fiecare neam separat; şi înconjurând sfânta capelă ei cântă tare, fiecare adunare pe limba ei; şi pe cât de diferite le sunt limbile, pe atât de variate cântările; unul cântă cu gura iar altul cu mâinile sale, adică face gesturi stranii cu mâinile; unii pe un glas iar alţii pe altul; şi astfel ei înconjoară de mai multe ori; iar fiecare om se ţine în spatele propriului său neam, mici şi mari, bărbaţi*

[124] Wright, *Early Travels*, p.123.

şi femei, toţi strigând cu glas mare: Kyrie eleison, Christe eleison, *şi ţintindu-şi privirile spre ferestrele de deasupra pentru a vedea focul sfânt; şi aceasta durează timp de două ore. Candelele dinăuntrul Sfântului Mormânt sunt toate stinse iar saracinii stau înaintea uşilor şi nu îngăduie niciunui creştin să intre. Iar prin fereastra mai sus amintită, am văzut un porumbel venind, care s-a coborât asupra capelei Sfântului Mormânt şi apoi o mare lumină a apărut în Sfântul Mormânt, cu o mare strălucire şi mai fericit se socoteşte cel care poate să ajungă primul la această lumină ...*[;] *şi astfel fiecare îşi aprinde făclia sa ori chiar lumânări astfel încât biserica pare cu adevărat aprinsă de o mare văpaie după care fiecare adunare se întoarce la altarul ei şi începe slujba în propriul ei rit.*[125]

Este demn de remarcat faptul că Niccolo spune că ceremonia Luminii Sfinte are loc mai degrabă în Vinerea Mare decât în Sâmbăta Mare. El sugerează de asemenea că, în timpul procesiunilor lor, credincioşii grupaţi pe confesiuni şi vârste aşteptau ca Lumina Sfântă să se coboare printr-o fereastră de deasupra bisericii. În fapt el ne spune că a văzut un porumbel coborând prin această fereastră chiar înaintea arătării Luminii Sfinte. Destul de interesant, nu vedem în această relatare nici o mărturie despre vreun patriarh ori episcop prezent chiar în Mormântul însuşi atunci când se pogoară Lumina Sfântă, aşa cum va relata un martor, un secol şi jumătate mai târziu. Niccolo spune pur şi simplu că o "mare" lumină a apărut în mod instantaneu în Sfântul Mormânt şi că cei prezenţi s-au grăbit să ia din ea.

Puţin după jumătatea secolului, în 1360, Împăratul **Ioan VI Cantacuzino** (1295/96 - 1383), unul din cei mai învăţaţi stăpânitori bizantini, îşi scrie cel de-al patrulea tratat apologetic asupra credinţei musulmane. În acesta el se referă la minunea Luminii Sfinte ca la un argument pentru adevărul religiei creştine. Savanţii au ignorat această importantă referire la fenomen, şi care atestă

[125] Fra Niccoló da Poggibonsi, *A Voyage Beyond the Seas*, tr. T. Bellorini, Jerusalem, 1945, p. 23-24.

faima ceremoniei în lumea bizantină. Adresându-se musulmanilor, împăratul observă că:

> *În Ierusalim în fiecare an de Paşti se petrece o minune la Mormântul lui Hristos... În ceasul în care creştinii sunt adunaţi acolo cântând imne Învierii lui Hristos, o lumină din Cer se pogoară şi aprinde cele trei candele aflate în mormântul lui Hristos.*[126]

Retoric, împăratul se adresează cititorului său musulman: "A spus Hristos în chip mincinos că El este Dumnezeu şi Fiu al lui Dumnezeu? Şi este fals că creştinii cred astfel?" Şi tot el răspunde:

> *Cum, atunci, în timp ce noi cântăm imne cum am spus, lui Hristos Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Ziditorul a toate..., o lumină coboară din Cer şi aprinde aceste candele mai sus menţionate din mormântul lui Hristos?*[127]

Iarăşi, deşi există câteva referiri remarcabile la ceremonia actuală a ritului Luminii Sfinte în tratatul lui Ioan Cantacuzino şi deşi nu pretinde că a văzut personal minunea, el se referă la aceasta ca la ceva bine cunoscut în timpul său.

În 1375, pelerinul rus **arhimandritul Arseni** a vizitat Locurile Sfinte şi a făcut următoarele observaţii interesante. Musulmanii controlau pe atunci Ierusalimul, aşa cum o făceau de la 1244 încolo.

> *... După obicei, ... la amiază în Sâmbăta Mare Patriarhul slujeşte o litie lângă Sfântul Mormânt pentru Lumina Sfântă. Patriarhul a venit şi împreună cu el Mitropolitul Germanos din Egipt şi Episcopul Marcu al Damascului ... şi Avva Ştefan de la (Mănăstirea) Sf. Sava cu tot clerul. Au înconjurat Mormântul Domnului de două ori iar după a treia înconjurare a apărut deasupra Sfântului Mormânt un mic nor de fum. Apoi au deschis Mormântul (Kuviklion [sic]) şi Patriarhul a intrat înăuntru*

[126] Migne, *Patrologia Graeca* t.154, col. 517.
[127] *Ibidem.*

cu Episcopul armean căci grota era plină de Sfânta Lumină şi toate candelel care fuseseră stinse şi pregătite încă din Sfânta Vinere erau aprinse. Patriarhul a aprins lumânările de la Focul Sfânt şi apoi de la Patriarh întreaga biserică şi un strigăt puternic s-a înălţat din întreaga biserică la apariţia Luminii. După puţin timp, lumânările, pe care fiecare le ţine ca o binecuvântare, au fost stinse. Apoi Patriarhul a început Liturghia Sâmbetei celei Mari.[128]

Micul nor de ploaie menţionat mai înainte de către egumenul Daniil este descris aici de către părintele Arseni ca un nor de fum. Demnă de remarcat este înconjurarea, întrucât ea apare în mărturiile mai moderne şi în cele anterioare secolului al IX-lea. Slujba dedicată Luminii Sfinte apare acum independentă de slujba privegherii Vecerniei unite cu Liturghia ca parte a ceea ce Arseni numeşte greşit "*litia*". El fixează pe bună dreptate ceremonia Luminii Sfinte în Sâmbăta Mare, spre deosebire de una din mărturiile mai timpurii de la începutul secolului al XIV-lea, pe care o plasează în Vinerea Mare. În fine, trebuie să notăm faptul că, deşi Patriarhul joacă iarăşi un rol important în ceremonie, el nu este *înăuntrul* Mormântului în momentul coborârii Luminii Sfinte ca în zilele noastre.

Secolul al XV-lea

Relatările secolului al XV-lea privitoare la ritul Luminii Sfinte sunt reduse la cea a unui singur pelerin, un anume **Paul Walther**, un englez care a vizitat Locurile Sfinte la sfârşitul secolului al XV-lea. Catastrofa pe care o suferise Imperiului Bizantin la mijlocul secolului al XV-lea şi ostilităţile care au însoţit-o dau seama, fără îndoială, în parte de tăcerea pelerinilor ortodocşi şi a altor pelerini creştini în timpul acestui secol. Deşi arată în mod limpede că nu crede în "rătăcirea" Luminii Sfinte, Walther a înregistrat totuşi câteva detalii importante privitoare la ceremonie.

[128] Callistos, *Holy Fire*, p.16.

Ceea ce urmează este rezumatul făcut de Meinardus relatării lui Walther:

> *În 1481 obiceiul era ca uşile Bisericii Învierii să fie deschise de către musulmani, şi trei preoţi ori episcopi intrau în Mormântul lui Hristos. Unul era al grecilor, altul al armenilor şi al treilea al etiopienilor, şi ei erau ferecaţi în Mormânt pentru o perioadă de timp în care s-ar putea recita* Placebo, *adică de la 15 până la 20 de minute. Următorul lucru, pe care l-a notat Walther, a fost ieşirea unui episcop armean din Sfântul Mormânt cu o lumină arzând, iar după ce toate luminile au fost aprinse 'naţiunile' şi-au făcut procesiunile în jurul Sfântului Mormânt.*[129]

În relatarea lui Walther avem pentru prima dată, fapt foarte important, o descriere lipsită de echivoc a celebranţilor (trei aici) închişi înăuntrul Sfântului Mormânt pentru a primi Sfânta Lumină, o practică ce a supravieţuit în epoca modernă şi care este fie neclară, fie absentă din relatările mai timpurii. Procesiunea a urmat, chipurile, pogorârii Luminii Sfinte, pe când în alte surse aceasta este înfăţişată în mod obişnuit ca precedând pogorârea ei. Deşi identifică clerul grec ca fiind prezent la rit, el notează în chip ciudat că un episcop armean a împărţit Lumina Sfântă. El a confundat poate pe clericii greci cu cei armeni ori a văzut numai împărţirea Luminii către armeni de către propriul lor patriarh, pierzând împărţirea iniţială făcută de către patriarhul grec, căruia îi era acordat în mod clar acest privilegiu în acea epocă.

Secolul al XVI-lea

La începutul secolului al XVI-lea **Fra Francesco Suriano** a scris un tratat despre Ţara Sfântă. Publicat în 1524, acesta conţine o descriere a ritului Luminii Sfinte luată în aparenţă din relatările altora iar nu din propria experienţă. Călugărul scrie că:

[129] Meinardus, *Ceremony*, p. 247.

... aşa cum am citit în Ordinariul oficiului divin [,][130]
... în fiecare an în Sâmbăta Sfântă cam pe la Ceasul al IX-lea... un foc coboară în chip văzut din Cer peste Sfântul Mormânt şi aprinde toate candelele inclusiv lumânarea pascală. Las deoparte pregătirea focului de persoana desemnată în serviciul numitului foc dumnezeiesc, strigătul şi plângerea poporului când le este dăruit acest dar de Dumnezeu. Nu insist asupra lacrimilor vărsate din mustrare de conştiinţă şi mângâiere. De asemenea trec peste strigătele către cer, bocetele şi gemetele care apar atunci când, după obicei, acesta întârzie să coboare iar oamenii se consideră nevrednici de un aşa mare har. În prezent creştinii acelei ţări menţin încă în practică acel stil şi acel obicei din vechime. Credincioşi din Egipt, Siria, Pamfilia, Mesopotamia, Capadocia, Grecia, Armenia şi Liban, bărbaţi şi femei se adună pentru amintita solemnitate şi prăznuire a Sâmbetei Sfinte; pe care ei o numesc Id-el-Nar, Sărbătoarea Luminii. Numitul foc, însă, nu coboară într-adevăr din cer, (în opinia noastră, a fraţilor franciscani), deşi toate neamurile, mai puţin noi fraţii franciscani, îşi închipuie această înşelăciune ca fiind adevărată. Cred că lipsirea de un asemenea har se datorează păcatelor şi ereziei acestor neamuri.[131]

Relatarea lui Suriano demonstrează faptul că în zilele lui clerul latin era conştient încă de ritul Luminii Sfinte, deşi menţiunea pe care o face despre o "lumânare pascală" ne arată nefamiliaritatea sa cu detaliile ceremoniei (desigur, în afară de cazul în care sugerează faptul că latinii îşi aprindeau lumânarea lor pascală de la Lumina Sfântă - un rit pe care îl vom discuta într-un alt capitol). Comentariile sale par să sugereze că creştinii răsăriteni ("acele neamuri") lipsiţi de har din cauza "păcatelor" şi a "ereziei", credeau

[130] O notă la traducerea manuscrisului indică faptul că " în Breviarul de Barletta se face menţiune de lumina sfântă şi de serviciile liturgice însoţitoare". Vezi Fra Francesco Suriano, *Treatise on the Holy Land*, tr. Bellarmino Bogatti, Jerusalem, 1949, p.47, nota 3.
[131] *Ibidem*, p. 48.

în timpul său într-o falsă minune care în epocile anterioare era ntr-adevăr o minune adevărată.[132]

La sfârsitul secolului al XVI-lea avem un gen foarte diferit de relatare despre ceremonia Luminii Sfinte dintr-o sursă ortodoxă. S-a ivit o întâmplare chipurile miraculoasă care se va dovedi a fi impulsul pentru un nou element din cadrul ritului: o procesiune comemorativă triumfătoare şi zgomotoasă, chiar dacă oarecum haotică, făcută de creştinii ortodocşi ai locului (în principal arabi). Iată o descriere a evenimentului relatată pe larg dar rezumată aici succint de arhimandritul Kallistos:[133]

> *În 1580, În timpul Patriarhului Sofronie al Ierusalimului, s-a întâmplat următoarea minune în Sâmbăta Mare. Lumina Sfântă a ieşit printr-un stâlp (de piatră) despicat, vizibil chiar şi acum lângă uşile bisericii, din următorul motiv: Armenii erau în acel timp rău intenţionaţi faţă de Ortodocşi. Ei au promis să dea guvernatorului Ierusalimului o sumă importantă de bani ca el să intervină şi să împiedice pe Patriarhul Ortodox să intre în Biserica Învierii în Sfânta şi Marea Sâmbătă. Din cauza lăcomiei, guvernatorul a ascultat şi a poruncit să se facă aşa. Astfel numai armenii, cu mare veselie, au intrat în biserică nădăjduind să primească Lumina Sfântă, în timp ce ortodocşii stăteau cu Patriarhul afară în curte şi plini de mâhnire rugau pe Dumnezeu cu inimi pline de căinţă*

---

[132] Dacă Suriano credea că ritul Luminii Sfinte a fost odată o minune adevărată, dar că ea a degenerat în truc şi prestidigitaţie în mâinile creştinilor răsăriteni, opinia sa e în acord cu evaluarea fenomenului pe care Meinardus o atribuie Occidentului latin după secolul al XVIII-lea: "În general se susţine că după ocuparea Ierusalimului de musulmani în 1244, Biserica latină s-a abţinut să mai participe la ceremonie. Concluziile la care a ajuns Biserica Catolică sunt că Lumina Sfântă era o minune cât timp Biserica catolică avea control asupra ceremoniei, dar întrucât ea a căzut în mâinile schismaticilor ortodocşi el nu mai era decât o impostură şi un truc. Astfel, potrivit teoriei catolice, lucrarea lui Dumnezeu a degenerat în lucrare sacrilegă a unor impostori." (Meinardus, *Ceremony*, p. 256.)

[133] Callistos îşi bazează în parte rezumatul său pe comentariile asupra acestui incident făcute de arhiepiscopul Nazaretului, Gavriil, din sec. XVIII. *Holy Fire*, p. 18.

să-şi arate mila îndurării Sale. În timpul rugăciunii lor, suspomenita coloană s-a despicat şi Lumina Sfântă a ieşit prin ea.[134] *Văzând aceasta, Patriarhul s-a ridicat repede şi închinându-se cu evlavie a aprins lumânările pe care le avea în mâna sa şi a împărţit lumina ortodocşilor spre sfinţirea lor. Când au văzut minunea, portarii mahomedani au deschis deîndată porţile bisericii. Patriarhul şi marea mulţime împreună cu el au intrat în biserică cântând: 'Cine este Dumnezeu mare ca Dumnezeul nostru...' şi [astfel] a fost celebrată Liturghia. Ca urmare a acestei minuni, unul din acei portari mahomedani ai bisericii a mărturisit tare pe Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu şi a crezut în El. Dar când au auzit aceasta, foştii săi coreligionari [mahomedanii], s-au umplut de mânie şi l-au ars în curtea sfântă,*[135] *şi în acest fel el a primit o moarte de martir.*[136]

Până în ziua de azi creştinii ortodocşi arabi ai locului comemorează această întâmplare printr-o procesiune tumultoasă proclamând biruinţa religiei lor asupra celor care ar fi furat Lumina Sfântă de la păstrătorii ei în drept. Elementul popular al ritului Luminii Sfinte a venit să micşoreze mult mai maiestoasele procesiuni liturgice din jurul edicululuı asociate ceremoniei de pe vremea celor mai timpurii relatări. Vom vedea acest fapt confirmat într-un număr de relatări ulterioare care se concentrează mai mult asupra comportamentului extravagant al unor credincioşi participanţi la rit decât asupra elementelor liturgice ale ceremoniei.

---

[134] Coloana fisurată poate fi văzută în biserica Anastasis până astăzi. O fotografie a fisurii la I. Tsekoura, Τό Ἅγιον **Φῶς** , p.92.

[135] Tsekoura susţine că relicvele acestui martir se găsesc azi în mânăstirea Megali Panaghia din Ierusalim (op.cit., p. 93).

[136] Callistos, *Holy Fire*, p.17 şi 18. A se vedea şi fascinanta relatare a acestui eveniment la Tsekoura, *op.cit.*, p.91-93.

Secolul al XVII-lea

Primul izvor al secolului al XVII-lea semnificativ pentru studiul nostru referitor la Lumina Sfântă este un Codice al Patriarhiei Ierusalimului: "**Relatarea unei Minuni privitoare la Lumina Sfântă**", datat în anul 7142 (1634)[137] şi studiat de Papado-poulos - Kerameus.[138] Acest document povesteşte evenimentele care s-au întâmplat în acel an "între Romani (Greci) şi Armeni în Ierusalim." Potrivit codicelui, grecii calculaseră [data] Paştelui [*Pascalia*] conform formulei răsăritene, în timp ce armenii au calculat că sărbătoarea ar cădea opt zile mai târziu. La început, copţii din Ierusalim au urmat calculul grecilor. Dar ierarhul armean, un anume Karkour, i-a ameninţat pe copţi cu pedeapsă dacă nu urmează formula armeană, ceea ce copţii, "săraci şi puţini la număr au căzut de acord să o facă de frică. Astfel, după ce grecii începuseră Postul Mare, copţii, "atât călugării cât şi credincioşii laici", au mâncat miel împreună cu armenii.[139] "Acest fapt, continuă relatarea,

> *a fost începutul lucrurilor scandaloase pe care le-a săvârşit Karkour. A doua săptămână, ei au postit apoi împreună cu ceilalţi; mai târziu el* [*Karkour*] *a venit la mănăstirea noastră şi ne-a spus: 'Prăznuiţi Paştele vostru după obiceiul vostru şi slujbele voastre; iar noi îl vom prăznui pe al nostru săptămâna următoare; săvârşiţi slujbele voastre şi primiţi Lumina Sfântă şi Cel care vă dă acest dar poate ni-l va da şi nouă'. Însă, cuvintele sale către greci* [Ρωμαίους] *(care au crezut că el spunea adevărul şi care au crezut cuvintele lui fără să le pună la îndoială) n-au fost defel* [*adevărate*] *ci cu desăvârşire mincinoase şi false.*[140]

---

[137] După numerotarea bizantină, anul 1992 este anul 7500 de la zidirea lumii. 1634=7142.

[138] A se vedea studiul acestui document şi textul lui grec la A. Papadopoulos-Keremeus, Διήγησις θαύματος περὶ τοῦ Ἁγίου Φωτός, "Pravoslavnii Palestinskii Sbornik" (Skt. Petersburg), 38 (1894), p. 13-17.

[139] *Ibidem*, p. 13-14.

[140] *Ibidem*, p. 14.

Grecii au celebrat săptămâna Duminicii Floriilor, spune povestirea, singuri în Sfântul Mormânt, deoarece ierarhul armean interzisese poporului său să participe, aceasta fiind pentru ei doar a cincea săptămână a Postului Mare. În Vinerea Mare, ei au deschis Biserica Sfântului Mormânt şi au săvârşit obişnuita slujbă a prohodirii lui Hristos [τοῦ ἐπιταφίου]. Între timp, Karkour plătise autorităţile locale musulmane să-i împiedice pe greci să intre în Sfântul Mormânt în Sâmbăta Mare. Paznici au fost puşi înăuntru şi în jurul ediculului, câţiva dintre ei mâncând şi "consumând vin". Însă, la ceasul al nouălea, pământul a început să se cutremure şi trei pocnituri puternice s-au auzit dinăuntrul Sfântului Mormânt. Apoi, ca o flacără de fulger, Lumina Sfântă a apărut tuturor, iar "credincioşii Ortodocşi au început să strige: 'Doamne miluieşte'. Din nou s-a cutremurat pământul şi mulţi dintre paznici au căzut cu feţele la pământ din cauza fricii." În mijlocul marii tulburări, toţi spuneau: "Credinţa creştinilor este cea adevărată". Karkour, văzând toate acestea, a spus apoi soldaţilor să împiedice poporul să-şi aprindă lumânările.[141]

Arhimandritul Kalistos citează din literatura rusă o scrisoare de la Patriarhul Teofan al Ierusalimului (1608-1645) către ţarul rus Mihail care repetă aproape aceeaşi relatare ca şi Codicele pe care l-am citat. Totuşi el afirmă că Patriarhul leagă evenimentele de anul 1643. Similaritatea pasajelor în aproape fiecare detaliu şi o clară referire în Codice la Patriarhul Teofan[142] ne conduc la concluzia că datarea din textul rus este incorectă (1634 a fost transcris poate din greşeală ca 1643). Patriarhul sfârşeşte relatarea sa cu acuzaţia că, atunci când Lumina Sfântă s-a arătat din Mormântul închis şi păzit, "armenii, pentru a-şi ascunde ruşinea, au dat bani necredincioşilor spre a păstra tăcerea asupra acestei arătări".[143]

Kallistos mai citează un pasaj din secolul al XVII-lea care, deşi scurt, conţine o descriere fascinantă a Luminii Sfinte. Autorul este **arhiepiscopul Gavriil** al Nazaretului, care plecase în Rusia pentru a colecta fonduri pentru Ţara Sfântă. Lucrarea din care este luată descrierea, *Călăuză la Sfintele şi de Dumnezeu cercetatele*

---

[141] *Ibidem*, p. 15-16.

[142] *Ibidem*, p.15: ...τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου Ἱεροσολύμων κυρίου Θεοφάνους.

[143] Callistos, *Holy Fire*, p.17.

Locuri din Sfânta Cetate, a fost publicată la Moscova în 1650 şi a devenit o sursă populară de lectură pioasă printre credincioşii din Rusia.

> *În Sâmbăta Mare turcii vin devreme şi sting toate candelele din biserică şi, blocând uşile Sfântului Mormânt, îl sigilează şi stând la uşă ţin de strajă. Credincioşii se roagă Domnului cu lacrimi, chemând ajutor de sus. La ceasul al nouălea din zi, Patriarhul se îmbracă împreună cu tot clerul şi celebrează o litanie de trei ori în jurul Sfântului Mormânt. În acel moment turcii deschid uşile* Kuvuklion-*ului iar Patriarhul intră şi primeşte Lumina din Mormânt asemenea unei flăcări de rouă şi o duce afară credincioşilor. Apoi se săvârşeşte Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.*[144]

Imaginea evocatoare "flăcări de rouă", uneşte încă o dată elementele focului şi a apei (să ne aducem aminte norul şi ploaia din relatarea anterioară a egumenului Daniil) şi va avea un ecou în mărturiile următoare.

O altă sursă din secolul al XVII-lea este citată de K. Simopoulos în relatările sale despre călători străini în Grecia dintre anii 333 şi 1700, în acest caz fiind vorba de o relatare a unui călător francez la grecii din Ierusalim.[145] În 1651[146] clericul francez **J. Doubdan** a vizitat Ierusalimul, a fost martor la ceremonia Luminii Sfinte şi a scris despre aceasta într-un jurnal extins al călătoriei sale în Ţara Sfântă.[147] Aşa cum notează Simopoulos, Doubdan nu credea în minunea despre care era de părere că încetase să mai fie adevărată după ce participarea latinilor luase sfârşit în urma plecării cruciaţilor. Totuşi, el ne dă o utilă descriere a ceremoniei. Sosind la Biserica Mormântului în "după amiaza Sâmbetei Mari din 27 aprilie 1651",[148] Doubdan s-a alăturat miilor

---

[144] *Iibidem*, p.18.

[145] K. Simopoulos, Χένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα: *333-1700.*

[146] La Simopoulos apare în text eronat anul 1561 (p.549).

[147] J. Doubdan, *Voyage de la Terre Sainte. Contenant une véritable description des Lieux plus considérables que notre Seigneur a sanctifié de sa présence*, Paris, 1666.

[148] Simopoulos, *op.cit., p. 549.*

de închinători veniți pentru ceremonie. Așteptând pe Patriarh în mulțime, credincioșii arabi s-au angajat în aceeași comportare zgomotoasă la care ne-am referit mai înainte. Trei ore mai târziu, Patriarhul a sosit în Biserică:

> *După el au venit 25 sau 30 arhiepiscopi, mitropoliți și preoți îmbrăcați în odăjdii bogate de tip grecesc și ținând într-o mână o mică cruce iar în cealaltă un mănunchi de lumânări legate cu panglici multicolore de mătase. Mergând pe jos, împreună cu ei erau mulți credincioși ținând lumânări. Urmau patru diaconi mergând cu spatele și tămâind neîncetat pe patriarh.... Patriarhul era îmbrăcat în veștminte brodate în aur cu o sfită strălucitor argintie și avea o mitră de aur pe cap. În mâna sa stângă ținea o mică cruce iar în cea dreaptă o cârjă. Era însoțit de doi sau trei episcopi, de asemenea îmbrăcați în veștminte bogate...*
>
> *În cele din urmă, Patriarhul și numai cinci dintre mitropoliți s-au apropiat de Sfântul Mormânt, unde și-au scos odăjdiile pentru a intra. În acel moment pandemoniul s-a trezit din nou. Era un asemenea vuiet ca de furtună că nu s-ar fi putut auzi nici cele mai puternice bubuituri de trăznet. Mii de guri strigând nebunește și urlând: 'Milă!' 'Milă!'*
>
> *... În mijlocul acestei zarve, Patriarhul a intrat în Sfântul Mormânt. Milițiile păzeau strict intrarea ca nimeni să nu poată vedea ce se întâmplă înăuntru. Acolo, cu o cremene, Patriarhul a aprins candela și un mănunchi de lumânări pe care-l ținea în mâna sa.*
>
> *... Văzând că [Patriarhul] iese cu mult îndrăgita lumină, mulțimea striga cu glasuri fericite, cu strigăte de bucurie... iar oamenii se împingeau unii pe alții pentru a-și aprinde lumânările de la a sa.*[149]

Deși această relatare ne dă puține detalii despre însuși ritul Luminii Sfinte și acuză pe Patriarh de înșelătorie, ea ne dă și o impresie generală despre ceremonia așa cum este celebrată chiar și

[149] *Ibidem*, p. 551-552.

în zilele noastre. Vedem procesiunea clericilor, strigătele de 'Doamne miluieşte', (ori, aşa cum e relatat de Doubdan, "Milă!"), intrarea în Sfântul *Koinouklion*, Patriarhul prezent *în* Mormânt când Lumina Sfântă coboară, şi împărţirea Luminii credincioşilor.

Arseni Suhanov, un pelerin ortodox rus în Ţara Sfântă, ne oferă o utilă descriere a ritului Luminii Sfinte în timpul vizitei sale la Ierusalim în 1652:

> *În seara Sâmbetei Mari Patriarhul şi suita lui intră în Biserica (Învierii) şi acolo se odihneşte în chilia lui. Curând apar doi musulmani (paznicii uşii bisericii) şi când, acesta se odihneşte, ei înaintează spre Sfântul Mormânt împreună cu călugării greci şi sting toate candelele din el; când ieş apoi afară, aceştia îl sigilează. Este celebrată o litanie în jurul* Kuvuklion-*ului: ortodocşii merg primii, iar după ei armenii, urmaţi de copţi, etiopieni şi nestorieni. După cea de a treia înconjurare, Patriarhul Paisie*[150] *stând în partea opusă a uşilor Sfântului Mormânt, s-a dezbrăcat de sakkos,*[151] *şi de mitră, aşa cum a făcut şi Patriarhul armean care a urcat şi a rămas lângă Patriarhul nostru ce stătea în preajma uşilor închise ale Kuvuklion-ului. A venit apoi un turc şi a desigilat uşile. Patriarhul Paisie, după ce a luat două mănunchiuri de lumânări*[152] *şi deschizând uşile, a intrat înăuntru şi a închis iarăşi uşile în urma sa, neîndrăznind să îngăduie Patriarhului armean să intre înăuntru. Paisie a rămas încuiat în Mormânt preţ de un sfert de oră, iar apoi, deschizând uşile, a ieşit ţinând în fiecare mână un mănunchi de lumânări aprinse. Patriarhul Paisie a stat*

---

[150] Patriarh al Ierusalimului între 1645-1661

[151] veştmântul distinctiv al unui episcop ortodox, mult asemănător unei sfite strânse pe corp şi purtat sub omoforion (un epitrahil asemănător pallium-ului latin. Pentru o descriere a veştmintelor episcopale ortodoxe, a se vedea arhim. [episcop] Chrysostomos, *Orthodox Liturgical Dress*, Brookline, Holy Cross Press, 1981, p. 45-51, 61-64.

[152] Despre aceste mănunchiuri de lumânări sau făclii am citit multe. În epoca modernă, când avem date sigure despre acest detaliu, ele constau din 33 de lumânări mici legate împreună şi reprezentând anii vieţii pământeşti a lui Hristos.

apoi pe un loc înalt unde este Sfânta Masă [altarul] a sârbilor, sub aşa numita marea cameră, în partea opusă Sfântului Kuvuklion, *iar aici toţi oamenii şi-au aprins lumânările de la a lui. Iar când toate au fost aprinse, Patriarhul a părăsit acest loc şi a mers în katholikon [Biserica principală] şi-a îmbrăcat sakkos-ul şi mitra sa şi a săvârşit Liturgia Sfântului Vasile.*[153]

Relatarea lui Suhanov este demnă de remarcat, deoarece el identifică multe din elementele ritului Luminii Sfinte aşa cum le vedem în zilele noastre. El descrie o procesiune în jurul *Koυvouklion*-ului, desigilarea Mormântului şi închiderea Patriarhului înăuntru. Deşi patru decenii mai târziu, în următoarea relatare din secolul al XVII-lea, vedem Patriarhii grec şi armean încuiaţi şi sigilaţi împreună în Mormânt, acest fapt este absent din relatarea lui Sukhanov.

În discuţia sa privitoare la Lumina Sfântă, Peters citează o relatare a fenomenului de la sfârşitul secolului al XVII-lea, provenită de la capelanul englez **Henry Maundrell**, care a vizitat Ierusalimul în 1696.[154] Maundrell era, după Peters, un exemplu de primă mână al "noii erudiţii" exemplificate de către recent întemeiata (1660) Societate Regală: "El [Maundrell] privea propria sa epocă drept una în care oamenii, 'înlăturând molozul veacurilor trecute' şi liberându-se de 'farmecele vedeniilor deşarte', puteau ajunge în sfârşit la adevăr prin investigaţie şi experiment, deoarece acum 'orice om rămâne neclintit la acele basme la care strămoşii lui tremurau: cursul lucrurilor merge repede înainte pe propriul lui făgaş adevărat alcătuit din cauze şi efecte'".[155] Observaţiile lui Maudrell despre Lumina Sfântă nu diferă de multe din cele pe care le găsim în izvoarele ortodoxe şi neortodoxe începând de la

---

[153] Citată de Callistos, *Holy Fire*, p.16.

[154] Thubron datează vizita lui Maundrell în 1697 şi caracterizează drept "caustice" comentariile sale despre Lumina Sfântă. Cu toate acestea, Thubron însuşi asociază ritul "chiar şi în timpurile recente" cu ceea ce el consideră scene de "frenezie păgână". *The Great Cities: Jerusalem*, Time-Life Books, Amsterdam, 1976, p. 100.

[155] Peters, *Jerusalem*, p. 516.

Iluminism de-a lungul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. El descrie ceremonia punctând faptul că închinătorii

şi-au început dezordinile lor alergând în jurul Sfântului Mormânt cu toată puterea şi iuţimea, strigând din mers: Huia!, care înseamnă [în arabă] 'Acesta e!' ori 'Aceasta este!', o expresie prin care ei afirmă adevărul religiei creştine. După ce prin aceste aprige rotiri şi strigăte şi-au sucit capetele şi şi-au aprins minţile, au început să joace cele mai vechi scamatorii şi scene în mii de chipuri hazlii. Uneori se târau unul pe altul de-a lungul pavajului de jur împrejurul Mormântului, alteori puneau un bărbat pe umerii altuia şi în această poziţie mărşăluiau de jur împrejur; alteori îi luau pe bărbaţi cu călcâiele în sus şi îi repezeau într-un mod atât de necuviincios, încât îşi arătau goliciunea; alteori se rostogoleau jur împrejurul mormântului după obiceiul acrobaţilor pe scenă.

Această veselie frenetică şi zgomotoasă a continuat de la ora 12 până la ora 4. Motivul acestei întârzieri a fost o acţiune judiciară înaintea judecătorului [musulman], desfăşurată între greci şi armeni; primii străduindu-se să-i excludă pe ultimii de la orice participare la această minune. Ambele părţi au cheltuit, după cum am fost informat, 5000 de dolari între ele în această controversă prosteasca, în cele din urmă judecătorul dând sentinţa că ei trebuie să intre în Sfântul Mormânt împreună, aşa cum se obişnuise mai înainte. Sentinţa fiind dată astfel, la ora 4 ambele naţiuni au ieşit cu ceremoniile lor. Au pornit mai întâi grecii, în procesiune în jurul Sfântului Mormânt şi îndată în spatele lor urmau armenii. În această ordine au înconjurat Sfântul Mormânt de trei ori... Spre sfârşitul procesiunii a venit un porumbel zburând înăuntrul cupolei deasupra Mormântului, la vederea căruia a fost un strigăt şi o zarvă mai mare decât înainte. Această pasăre, ne-au spus latinii, a fost lăsată intenţionat să zboare de către greci pentru a amăgi poporul în credinţa că aceasta a fost o coborâre văzută a Duhului Sfânt.

Terminându-se procesiunea, locțiitorul patriarhului grec (acesta fiind la Constantinopol) și întâiul episcop armean s-au apropiat de ușa mormântului și, tăind panglica cu care acesta era închis și sigilat, au intrat înăuntru închizând ușa după ei...

Patriarhii grec și armean, intrând în Mormânt, unde toate candelele fuseseră stinse, ușile au fost sigilate în urma lor de către turci.

Cei doi negustori de mimuni nu au stat singuri un minut în Sfântul Mormânt când prin câteva crăpături ale ușii s-a văzut sau s-a închipuit a fi fost văzută Lumina Sfântă. Și cu siguranță Bedlam însuși n-a văzut niciodată un asemenea entuziasm nestăpânit cum s-a produs în gloată la această vedere. Imediat după ieșire au venit doi preoți cu făclii strălucitoare în mâini, pe care le țineau la ușa mormântului, în timp ce poporul se înghesuia de jur împrejur cu o fervoare de nedescris, fiecare străduindu-se să obțină o parte din prima flacără, cea mai pură. Între timp, turcii cu bâte uriașe îi ciomăgeau fără milă. Dar toate acestea nu-i puteau da înapoi, excesul entuziasmului lor făcându-i insensibili la durere. Cei care obțineau focul îl puneau îndată pe bărbile, fețele și în sânul lor, pretinzând că n-ar arde asemeni unei flăcări pământești. Dar eu am văzut în mod clar că nici unul dintre ei nu putea suporta acest experiment îndeajuns de mult timp pentru a demonstra acea pretenție. Astfel, atât de multe mâini fiind întinse puteai fi sigur că nu putea dura mult până să fie aprinse nenumăratele lumânări. Întreaga biserică, galeriile și fiecare loc păreau pe moment a fi în flăcări. Și cu această iluminare ceremonia s-a sfârșit...

Trebuie recunoscut că cei doi din mormânt și-au jucat rolul lor cu mare rapiditate și dexteritate; dar comportamentul gloatei de afară a discreditat foarte mult mimunea. Latinii au făcut multe eforturi de a prezenta această ceremonie ca o foarte rușinoasă impostură și ca pe un scandal pentru religia creștină; poate din cauza invidiei că alții erau stăpânii unei afaceri atât de pline de câștig. Dar grecii și armenii își centrează credința lor pe ea și își

fac pelegrinajele lor în principal din acest motiv. Şi aceasta este nefericirea vrednică de plâns a preoţilor lor că, săvârşind excrocheria aceasta de atât de mult timp, sunt forţaţi acum să rămână în ea de frică de a nu prilejui apostazia poporului lor.[156]

În această relatare, patriarhii grec şi armean sunt amândoi închişi în Sfântul Mormânt pentru primirea Luminii Sfinte. Faptul este în acord cu ceremonia actuală în care un reprezentant al clerului armean este închis în Sfântul *Kouvouklion* împreună cu Patriarhul grec. Citim de asemenea afirmaţii detaliate privind natura nepământească a flăcării şi proprietăţile ei neconsumabile: că aplicarea sa pe faţă, barbă, piept, etc. nu are un efect vătămător. Iar în comentariile sale despre slobozirea unui porumbel, autorul ne oferă o posibilă explicaţie a afirmaţiei egumenului Daniil, dintr-o descriere mai timpurie, că mulţi credeau că minunea din Sâmbăta Mare implică pogorârea Duhului Sfânt sub forma unui porumbel.[157]

Secolul al XVIII-lea

Referirile extrem de sporadice la Lumina Sfântă din secolul al XVIII-lea atestă bine crescânda evaluare negativă a fenomenului de către occidentali. Astfel, Elzear Horn (1690?-1744), un cleric franciscan şi locuitor permanent al Ţării Sfinte din 1724 şi până în 1744, descriind edicului Mormântului, afirmă că uşa sa era deschisă tot timpul, cu excepţia "unui sfert de oră, când grecii şi armenii produc focul lor superstiţios".[158] În 1784, un alt sceptic din secolul al XVIII-lea, istoricul francez **Constantine Volnez**, a vizitat Ierusalimul în cursul programului său de cercetare în Orientul

---

[156] Textul lui Maundrell la Wright, *Early Travels*, p. 462 sq.

[157] Trebuie să observăm aici că practica eliberării unui porumbel nu e cu necesitate un artificiu menit să-i înşele pe credincioşi. Chiar şi azi în Biserica Ortodoxă, mai ales la Sfinţirea Mare a Apei la Bobotează, atunci când într-o ceremonie dezvoltată sunt binecuvântate râurile, lacurile, oceanele, există obiceiul de a elibera porumbei ca *simbol* al pogorârii Duhului Sfânt

[158] Fr. Elzear Horn ofm. *Ichonographiae Monumentorum Terrae Sancte* (1724-1744), tr. Fr. E. Hoadofm, Jerusalem, Franciscan Press 1962, p. 42.

Apropiat. El remarcă numărul mare de pelerini din țările ortodoxe la Ierusalim și declinul acut în ce privește pelerinii creștini occidentali. Despre pelerinii ortodocși pe care i-a văzut, el ne va spune câteva lucruri în cele ce urmează. Deși cuvintele sale reflectă de asemenea o profundă neînțelegere a teologiei și obiceiurilor creștine răsăritene, în care nu a existat niciodată o teologie a meritelor și indulgențelor, ele sunt tipice pentru tendința pe care am menționat-o, și care tinde spre o dezavuare de către occidentali a ceremoniei Luminii Sfinte drept ceva cu puțin doar mai mult decât o înșelăciune fățișă.

> *Credincioși spiritului trecutului, ei continuă să privească o călătorie la Ierusalim drept un act de cel mai mare merit. Sunt chiar scandalizați de decăderea francezilor în această privință și spun că toți aceștia au devenit eretici ori necredincioși. Preoții și călugării lor, și care găsesc această râvnă a lor folositoare nu încetează niciodată să o încurajeze. Grecii îndeosebi subliniază faptul că pelerinajul merită indulgențe depline, și nu numai pentru trecut, ci și unele aplicabile și pentru viitor; și că el aduce iertarea nu numai a păcatelor de crimă, incest și sodomie, ci chiar și de încălcarea unei zile sfinte sau de sărbătoare pe care ei le privesc drept cazuri mult mai serioase.*[159]

Remarcile fugare ale lui Volnez despre Lumina Sfântă urmează pe același ton. "Răsăritenii cred încă în această minune, deși francii au recunoscut că preoții ascunși în sacristie produc focul prin cele mai naturale mijloace".[160] Avem și aici din nou o clară indicație a faptului că la vremea primirii Luminii Sfinte clericii sunt închiși în Mormânt.

Ajunși în acest punct trebuie să menționăm referirile la Lumina Sfântă făcute în izvoarele grecești post-bizantine și care apar mai întâi în secolul al XVIII-lea. În ciuda descrierii pozitive a ritului Luminii Sfinte de către pelerinii și comentatorii ortodocși ruși și a marii popularități actuale a ceremoniei printre credincioșii ortodocși, gânditorii greci post-bizantini au privit fenomenul cu

[159] Peters, *Jerusalem*, p. 552.
[160] *Ibidem*, p. 553.

suspiciune, iar uneori de-a dreptul cu dezgust. Moştenirea acestei atitudini post-bizantine este un dispreţ general pentru acest rit printre mulţi intelectuali greci contemporani. Reprezentative pentru această moştenire sunt comentariile unui învăţat grec contemporan Kyriakos Simopoulos. El susţine că în anul 1118 stăpânii islamici ai Ţării Sfinte au acordat întâietatea bisericească ortodocşilor şi că

> *Biserica Răsăriteană a moştenit de la franci ritul aducător de profit al [Luminii Sfinte] şi a exploatat într-un mod similar bunătatea simplă, ignoranţa, naivitatea şi pietatea ortodocşilor într-o asemenea măsură încât, o dată cu trecerea anilor, minunea Luminii Sfinte a fost transformată într-o adevărată păcăleală religioasă.*[161]

Această păcăleală, remarcă el mai departe, respectiv

> *binecunoscuta ceremonie a 'falsei minuni' a coborârii Luminii divine din Cer în după-amiaza Sâmbetei Mari în* Kouvouklio[n]-*ul Sfântului Mormânt, a constituit veacuri de-a rândul o sărbătoare populară în Biserica Învierii şi prilejul unor aprinse polemici din partea călătorilor latini împotriva Bisericii Răsăritene şi a grecilor din Ierusalim.*[162]

Afirmaţiile lui Simopoulos sunt identice cu cele făcute de un număr de izvoare greceşti din secolul al XVIII-lea.

În 1775 faimosul gânditor teolog grec **Nikiphoros Theotokis** (1731 - 1805) a scris o scrisoare nobilului Mihail de Larissa, care îl întrebase despre Lumina Sfântă. În răspunsul său, Theotokis scrie că Lumina Sfântă "nu vine nici din cer, nici nu izbucneşte din mormânt", ci ierarhul care celebrează slujba o ia de la o candelă lăsată aprinsă în Sfântul Mormânt şi o împarte creştinilor.[163] Deşi era versat în cunoştinţele ştiinţifice ale veacului său, şi educat în

---

[161] Simopoulos, Χένοι ταξιδιώτες, p. 548-549.

[162] *Ibidem*, p.548.

[163] Textul grec al acestei scrisori la K. Dyovuniotis, Περὶ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ἁγίου φωτός, în "Epeterís Hetairias Byzantinôn Spoudôn", Atena, 1936, p. 5.

Germania şi Italia, Theotokis, trebuie să o menţionăm, nu a fost desigur un sceptic religios luat şi dus de spiritul ştiinţei. În fapt, aşa cum observă profesorul Cavarnos, el a căutat "cu orice prilej să arate inadecvarea nu numai a ştiinţei, ci şi a 'filozofiei din afară', precum şi necesitatea absolută a credinţei creştine".[164] Cu toate acestea, aprecierea sa despre ritul Luminii Sfinte, se bazează nu pe o experienţă personală, ci se conformează atitudinii dominante a veacului său dominat de realism ştiinţific şi de scepticism.

Nu există un reprezentant mai nimerit al învăţaţilor post-bizantini ai iluminismului decât **Adamantios Korais** (1748-1833), un filolog clasic şi un scriitor teolog.[165] Deşi Korais, ca şi Theotokis, a fost de asemenea un oponent făţiş al scepticismului religios al epocii sale, totuşi el a crezut că religia trebuie văzută prin "prisma" descoperirilor ştiinţifice ale vremii sale.[166] Minunea Luminii Sfinte era deci un afront la adresa abordării sistematice a fenomenului religios. Într-un lung tratat despre Lumina Sfântă, de fapt un dialog animat,[167] el argumentează împotriva ritului pe baza înţelegerii sale a fenomenologiei religioase, ca şi pe baza tăcerii Scripturii şi a referinţelor patristice cu privire la o apariţie miraculoasă de acest fel la Mormântul lui Hristos. Într-o etalare elocventă a extinsei sale cunoaşteri a Scripturii şi a Părinţilor greci, el citează aluzie după aluzie privitoare la Sfântul Mormânt şi la Înviere, pentru a stabili întemeierea respingerii de către el a "realităţii" ("πραγματικότης") Luminii Sfinte. Şi el susţine că ritul a fost iniţiat "probabil"de clericii latini din Ierusalim la începutul secolului al IX-lea ca un vicleşug menit să crească numărul în descreştere al pelerinilor ce veneau în Ţara Sfântă. Călugărul Bernard, "un călugăr *occidental*", afirmă el mai departe, a fost primul martor care a folosit apelativul "Lumină Sfântă".[168]

---

[164] Constantine Cavarnos, *Modern Greek Thought*, Institute for Byzantine and Modern Studies, Belmont, MA, 1986, p. 40.

[165] O schiţă a operei lui Korais la C. Cavarnos, *The Hellenic Christian Philosophical Tradition*, Belmont MA, 1989, p. 58-59.

[166] Θρησευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοποιδεία, art. "Κοραῆς Ἀδαμάντιος", col. 821 (A.K.Papaderos).

[167] Διάλογος περὶ τοῦ ἐκ Ιεροσολύμοις ἁγιου φωτός, "Ἀτακτα" 3(1836), nr. 3, p. 329-381

[168] *Ibidem*, p. 377.

Erudiția grecilor sub stăpânirea turcă prezintă un număr de probleme generale dincolo de cele specifice erudiților iluminismului. Întâi, intelectualitatea postbizantină tindea adeseori să fie în mod conștient antilatină.[169] Episcopul Kallistos a argumentat teza că cel puțin unelel din pozițiile intelectuale și teologice adoptate de acești scriitori, sunt consecința eforturilor deliberate de a se distanța de tot ce este "latin", ajungându-se astfel la o anumită confuzie în pozițiile lor.[170] Deși am indicat altundeva faptul că afirmația lui Kallistos este una pe care el o aplică nedrept și adesea prea la modul general,[171] *putem* vedea la Korais, cel puțin în ce privește la îndoiala sa referitoare la Lumina Sfântă în baza presupuselor ei origini "latine", o atitudine polemică neîntemeiată față de Biserica Latină - și încă de Biserica Latină dinainte de Schismă, ca atare. Este de asemenea adevărat, așa cum observă Kallistos, că grecii post-bizantini au suferit, sub izolarea politică, persecuții religioase și influențe occidentale. Ca o consecință, în ciuda simpatiei lor generale față de chestiunile teologice, ei erau poate în mod subconștient nerăbdători să împrăștie orice fleac sau nimic ridicol care îi putea plasa în afara curentului de gândire occidental ori putea atrage ridiculizare - un fenomen comun printre minorități sau la popoarele captive.[172] De aici puternica retorică a lui Korais împotriva ritului Luminii Sfinte: "locul lui Hristos [a devenit] locul Satanei.[173]

În perspectiva a ceea ce am spus despre grecii din secolul al XVIII-lea și despre Lumina Sfântă, trebuie să indicăm faptul că există puține mărturii care să susțină aserțiunile lui Korais și ale

---

[169] Excepțiile de la această regulă sunt mai puține decât s-ar putea crede. O astfel de excepție, umanistul Gheorghios Trapezuntios din secolul al XV-lea, a fost un fel de paria printre greci în epoca sa din pricina simpatiilor sale latine și a dorinței sale de a instaura o hegemonie creștină sub cuceritorii musulmani. Cf. John Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, 1976.

[170] Timothy [Bishop Callistos] Ware, *Eustratios Argenti. A Study of the Church Under Turkish Rule*, Oxford, 1964, p. 140.

[171] Bishop Auxentios, *Latin Purgatory and the Orthodox View of the Soul after Death and Prayers for the Dead.* Paper presented at the II International Symposium on Orthodoxy and Islam, 6-8 May 1992, University of Athens, p. 7.

[172] A se vedea Bishop Chrysostomos and Archimandrite Akakios, *The Old Calendarist. A Social Psychological Profile of the Greek Orthodox Minority* "Pastoral Psychology" 40 (1991) nr.2, p. 83-91.

[173] Korais, *Dialogos*, p. 369.

învățaților greci contemporani care urmează gândirii lui, după care ritul Luminii Sfinte este de origine latină. Așa cum am arătat mai sus, Papadopoulos dovedește că fenomenul a fost întotdeauna asociat cu grecii.[174] Într-adevăr, așa cum au dovedit-o convingător mulți învățați greci, răspunzînd afirmațiilor unor autorități apusene,[175] slujbele din Sfântul Mormânt și din biserica Învierii au fost în principal sub controlul grecilor chiar și în timpul regatului latin stabilit de cruciați.[176] Mai mult, nu este sigur că în relatarea călugărului Bernard găsim pentru prima dată apelativul de "Lumină Sfântă" aplicat flăcării din ceremonia de aprindere a luminii din Sfântul Mormânt; avem de asemenea un *typicon* timpuriu din Ierusalim (***HS 43***), copiat în secolul al XII-lea, dar descriind practicile din Ierusalimul secolului al IX-lea și probabil încă și mai devreme, și în care termenul este de asemenea folosit.[177]

Mai mult, Scriptura și mărturia patristică nu sunt neapărat pe de-a-ntregul tăcute cu privire la fenomenul Luminii Sfinte, dacă, așa cum fac unii teologi, găsim în ele paralele la anumite imagini biblice și patristice ale Divinului (foc, nor, lumină, rouă, etc.) - o chestiune pe care o vom discuta mai departe într-un capitol ulterior. O tăcere totală a acestor două izvoare ale tradiției poate fi dovedită numai dacă se ignoră știința exegetică, o omisiune nepotrivită cu teologia creștină, atât răsăriteană cât și occidentală. Și, în cele din urmă, lăsând deoparte exegeza, deși este adevărat că mărturia istorică anterioară secolului al IX-lea stabilește cele mai puternice legături între ceremoniile aprinderii candelei din biserica din Ierusalim și relatările ulterioare ale ceremoniei Luminii Sfinte, este însă perfect posibil ca ceremonia, fie ea cu caracter miraculos sau nu, așa cum s-a dezvoltat după secolul al IX-lea și mai târziu, să constituie ceva

---

[174] Papadopoulos, *Historia*, p. 390.

[175] A se vedea, de exemplu, Bertoniére care pe baza relatării egumenului rus Daniil, spune că serviciile divine ale latinilor "ocupau în mod limpede locul de onoare" în Regatul Latin (*Paschal Vigil*, p. 19-20). Citarea lui Bertoniére este însă doar o speculație, întrucât Daniil descrie doar rolul eminent acordat demnitarilor latini, nu un rol liturgic similar. A se vedea Callistos, *Holy Fire*, p.15. În fapt, Hamilton spune că "în regatul Ierusalimului în secolul al XII-lea ortodocșii se bucurau de o poziție privilegiată" (*Latin Church*, p. 169).

[176] A se vedea Papadopoulos, *Historia*, p. 388-389 și Zizioulas, artic. *Hierousalém*, col. 836.

[177] A se vedea textul HS 43 la Callistos, *Holy Fire*, p. 9.

nou şi diferit faţă de riturile anterioare. De aceea, dacă lăsăm deoparte pomirea lor antilatină, tăcerea mărturiilor istorice anterioare secolului al IX-lea, nu-i justifică pe polemiştii postbizantini în argumentul lor împotriva integrităţii ceremoniei Luminii Sfinte în temeiul faptului că ea se găseşte în antichitate. Nu este un argument al teologiei ortodoxe acela că autenticitatea derivă numai din vechime, ori că tradiţia exclude noi manifestări ale divinului.[178]

Există, trebuie să notăm, două excepţii demne de remarcat între evaluările negative ale ritului Luminii Sfinte în mărturiile postbizantine ale secolului al XVIII-lea. Chiar la începutul secolului său, în 1727, Patriarhul Paisios al Constantinopolului, în aparenţă ca reacţie la relatările negative privitoare la Lumina Sfântă, a ameninţat cu excomunicarea pe oricine ar împiedica pe credincioşi să facă pelerinaje la Sfântul Mormânt sădind în ei "impietăţi satanice şi distructive, ori necredinţă şi rea voinţă".[179] Monahul atonit **Neophytos Kavsokalybites**, care a murit în 1784, a scris un tratat despre Lumina Sfântă în care tratează fenomenul într-un mod obiectiv.[180] Neophytos a fost unul dintre aşa numiţii *Kollyvades*, un grup de călugări excepţional de bine educaţi de la Muntele Athos, care susţineau practica împărtăşirii dese, refuzau să accepte pomenirea morţilor în zilele de Duminici (de aici denumirea lor *Kollyvades*, de la grâul care este binecuvântat în amintirea răposaţilor) şi ajutau la reînvierea interesului în ceea ce priveşte tradiţiile mistice ale Bisericii Ortodoxe.[181] El examinează într-un mod obiectiv mărturiile din Scriptură, cele ale Părinţilor Bisericii, precum şi ritul, începând cu o declaraţie clară că el auzise din surse

---

[178] Astfel, Părintele Florovski scrie că: "Tradiţia în Biserică nu e o continuitate a memoriei umane sau o permanenţă a unor rituri şi datini... În ultimă instanţă, tradiţia e o continuitate a prezenţei sălăşluitoare a Duhului Sfânt în Biserică, o continuitate de călăuzire şi luminare divină. Biserica nu e legată de "literă". Mai degrabă, ea este constant mişcată înainte de Duhul (*Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View*, Nordland, Belmont MA, 1972, p. 106).

[179] Excerpte din declaraţia lui la Simopoulos, Χένοι Ταξιδιώτες, p. 557.

[180] Neophytos Kavsokalybites, Περὶ ἐπιτοφίου φωτὸς, codex 1457 al Universităţii Atena, editat şi studiat de K. Dyovuniotis, *op. cit.* (supra, nota 163), p. 6-18.

[181] Controversa provocată de mişcarea lor a fost o chestiune de intensă preocupare în ultimele trei decenii ale secolului al XVIII-lea şi primele două decenii ale secolului al XIX-lea. Cf. Constantine Cavarnos, *Modern Orthodox Saints*, vol. 2: *Makarios of Corinth*, Belmont MA, 1972, p. 19-24.

demne de încredere atât că Lumina Sfântă era produsă prin mijloace artificiale cât şi că nu era produsă astfel.[182] Neophytos era astfel în mod evident conştient de argumentele împotriva Luminii Sfinte, aşa cum observă şi Dyovouniotis în introducerea sa la tratatul acestuia,[183] şi fără îndoială aceste argumente formează cadrul descrierii de către el a ceremoniei şi al argumentelor atât pro cât şi contra realităţii Luminii Sfinte. Comentariile sale sunt adesea citate în afara contextului de către cei ce argumentează fie pentru, fie împotriva integrităţii ritului, dar pe ansamblu mărturia sa este importantă deoarece reprezintă o contrabalansare fundamental neutră a scrierilor polemice împotriva Luminii Sfinte venite din partea majorităţii intelectualilor postbizantini greci din secolul al XVIII-lea şi următoarele.

Secolul al XIX-lea

Unul din primii observatori occidentali din secolul al XIX-lea care a comentat fenomenul Luminii Sfinte a fost **Ulrich Seetzen**, care a vizitat Ţara Sfântă în anul 1806, doi ani înaintea incendiului care a devastat Biserica Învierii. Comentariile sale generale despre Ierusalim reflectă spiritul vremii şi poate propriul său angajament în etica Protestantă a faptelor. Despre Ierusalim el spune în general:

> *Judecând după numărul edificiilor eclesiastice, ne-am fi aşteptat să întâlnim mulţi oameni cu adevărat evlavioşi. Ceea ce am găsit este exact contrariul. Toţi locuitorii creştini îşi educă copiii în mânăstirile de maici, dar tot ceea ce ei învaţă este repetarea pe dinafară a unor rugăciuni în care atât sufletul cât şi inima sunt neglijate. Uitarea de a merge la biserică şi încălcarea postului este recunoscută de ei ca un mare păcat, însă mi s-au părut a fi lipsiţi de caracter; nişte oameni mediocri, nesinceri şi mincinoşi, pe care nu te puteai bizui niciodată. Milostenia lipsită de minte a mânăstirilor îi face trândavi şi, luându-i*

[182] Dyovouniotis, *op. cit.*, p. 6.
[183] *Ibidem.*

ca exemplu de urmat pe pelerini, ei se complac în cea mai desăvârşită inactivitate. Iată de ce un om bogat este atât de rar de găsit printre creştini. Armenii, după cum se spune, sunt cei mai prosperi printre ei.[184]

Urmează observaţiile lui Seetzen asupra ceremoniei Luminii Sfinte însăşi, pe care a observat-o în acelaşi an în Sâmbăta Mare:

> [*armenii*]... *erau liniştiţi, în timp ce grecii se comportau în modul cel mai indecent şi erau atât de zgomotoşi încât îmi ţiuiau urechile. Mulţimea în continuă creştere era alcătuită din oameni de toate vârstele. Tinerii se împingeau, se înghionteau şi încăierau. Trei sau patru tăbărau peste un altul şi îl purtau în jurul Mormântului indiferent dacă el dorea aceasta sau nu, în timp ce mulţimea îi urma, ţipând şi strigând sălbatic. De-abia făceau o tură şi făceau la fel cu altcineva.Era un carnaval şi în locul unei celebrări creştine se părea că asistăm la o bacanală.*
>
> *Tineri musulmani se amestecau în mulţimea zbenguită şi sporeau zarva, astfel că aceasta a devenit un adevărat haos. Se pare că grecii sunt incapabili să facă un pelerinaj fără asemenea izbucniri sălbatice de bucurie. De la galerie am observat şi câteva femei pelerine.*
>
> *Coborârea Luminii Sfinte este un triumf pentru greci, triumf prin care trebuie convinşi şi armenii, coptii şi alţii. Ei se mândresc mult cu aceasta şi pentru a-i umili pe principalii lor adversari, armenii, spun următoarea poveste: Odată, se pare, clericii armeni au plătit o mare sumă de bani guvernatorului oraşului pentru a obţine permisiunea de a fi ei primitorii Luminii Sfinte. Episcopul armean intrase deja în Mormânt şi fiecare aştepta cu nerăbdare. Apoi, după o lungă perioadă de aşteptare, clericii armeni au ieşit iarăşi afară ruşinaţi şi speriaţi şi au explicat că ei nu puteau obţine Lumina Sfântă cu rugăciunile lor. Atunci episcopul grec a intrat în Mormânt şi în câteva minute Lumina Sfântă a apărut. Furios pentru îndrăzneala*

[184] Relatarea lui Seetzen citată de Peters, *Jerusalem*, p. 570.

armenilor, guvernatorul i-a prins şi i-a forţat să mănânce ceva pe care decenţa nu-mi permite să numesc. Acesta este motivul pentru numele abuziv de "căcănari" dat armenilor de gloata greacă. Este uluitor ce poate face fanatismul religios cu oamenii![185]

Există două elemente demne de remarcat în descrierea lui Seetzen privitoare la Lumina Sfântă.. Întâi el ne oferă o relatare vie despre celebrările zgomotoase care începeau cu umilirea armenilor din 1580. De asemenea el observă că Lumina Sfântă coboară în timp ce un primitor aştepta în Mormânt, o observaţie conformă cu toate celelalte surse ulterioare. Despre mărturia lui Seetzen, Peters spune că aceasta este o

judecată morală, un suspin profund european faţă de degradarea unei ceremonii religioase care se transformase dintr-un act de pietate în ceva ce un occidental nu mai putea lăuda şi nici chiar înţelege.[186]

În jurul anului 1832, patriarhul copt Petru al VII-lea (**Butros al-Jawli**) [al Alexandriei] (1809 - 1852), a călătorit, conform unei relatări a minunilor atribuite lui, la Ierusalim din porunca guvernatorului Siriei, Ibrahim Paşa, care l-a provocat să-i demonstreze faptul că "o scânteie cerească iluminează Sfântul Mormânt de Paşti".[187]

În urma succesului campaniei sale siriene din 1832, Ibrahim Paşa, fiul lui Muhammed 'Ali, a dorit să se convingă de adevărul arătării Luminii Sfinte. El a trimis după Papa Petru al VII-lea (Butrus al-Jawli) şi i-a destăinuit acestuia intenţia sa. Prin urmare, biserica Învierii a fost evacuată iar adunarea credincioşilor a fost

---

[185] *Ibidem*, p. 571-572. Seetzen se poate referi la evenimentele din 1580 sau 1634. Detaliile lui sunt prea neclare pentru a identifica în mod definit relatarea sa cu un alt eveniment. În orice caz, comentariile lui adaugă epopeii Luminii Sfinte o notă care are cel puţin aparenţa noutăţii.

[186] *Ibidem*, p. 572.

[187] Detalii despre viaţa patriarhului într-un articol de Mounir Shoucri, "Peter VII" în *The Coptic Encyclopedia*, (ed. A. S. Attiya), New York, 1991.

înlocuită de către soldații lui Ibrahim, în timp ce alte gărzi erau staționate afară. Sfântul Mormânt a fost temeinic percheziționat, la fel și Patriarhii copt și grec ortodox, care întâmplător se aflau postind și rugându-se de trei zile la rând. Rugăciunile au început ca de obicei, când, la un moment dat, lumina a izbucnit dintr-odată din Sfântul Mormânt și trecând prin coloane, a apărut în afara bisericii. Ibrahim Pașa a rămas foarte uimit.[188]

Această relatare e ambiguă. Nu ne dă detalii despre ceremonia Luminii Sfinte. De fapt, numai prin mărturii de circumstanță (faptul că credincioșii erau adunați în Biserică și că apoi au fost înlăturați de soldații Pașei) putem determina că apariția luminii relatată aici este într-adevăr Lumina Sfântă. Relatarea este însă o mărturie clară a largii cunoașteri a fenomenului chiar în lumea islamică a secolului al XIX-lea. În 1834 s-a petrecut o tragedie când a izbucnit o panică în timpul ceremoniei Luminii Sfinte, iar în învălmășeala ce a urmat și în dezlănțuirea baionetelor turcilor și-au pierdut viețile circa 300 de pelerini. Acest eveniment, adeseori citat, a avut ca martor ocular pe călătorul **Robert Curzon**. Credincioșii adunându-se pentru ceremonia Luminii Sfinte câteva ore mai devreme, relatează Curzon,

...erau acum furioși; erau epuizați de faptul de a fi stat într-o asemenea aglomerație toată noaptea și cum vremea arătării Luminii Sfinte se apropia, nu-și mai puteau reține bucuria. Emoția lor creștea pe măsură ce timpul pentru minunea în care toți credeau se apropia. Cam la ora unu, o măreață procesiune a pornit ieșind din capela greacă. Ea l-a condus pe Patriarh de trei ori în jurul Mormântului, după care acesta și-a scos odăjdiile exterioare din pânză brodată cu argint și a intrat în Mormânt, a cărui ușă era atunci închisă. Agitația pelerinilor era acum maximă: țipau tare și masa compactă de oameni se clătina încolo și încoace asemenea unui lan de porumb bătut de vânt.

[188] Citat de Arhiepiscop Basilios, articolul "Holy Fire", *Ibidem.*

Există o deschizătură rotundă într-o parte a capelei de deasupra Mormântului, şi prin care se dă Lumina Sfântă. Omul care fusese de acord să plătească suma cea mai mare pentru această onoare a fost condus atunci până acolo de o puternică gardă de soldaţi. A fost o tăcere pentru un minut; apoi o lumină a apărut în afara Mormântului şi fericiţii pelerini au primit Lumina Sfântă de la Patriarhul dinăuntru. Aceasta constă dintr-un mănunchi de lumânări subţiri de ceară, aprinse şi înfăşurate într-un cadru metalic, pentru a preveni împrăştierea şi stingerea lor de către mulţime, fiindcă o aprigă luptă începuse imediat, fiecare fiind atât de nerăbdător să obţină lumina sfântă, încât în încercarea de a-şi aprinde lumânarea proprie, oamenii o stingeau pe a vecinului.

Aceasta a fost toată ceremonia; n-a fost nici o predică sau rugăciune cu excepţia unei mici cântări în timpul procesiunii şi nimic care ar fi putut tinde să-ţi aducă aminte înfricoşătorul eveniment pe care această sărbătoare era menită să-l comemoreze.

Curând vedeai lumina crescând în toate direcţiile, fiecare aprinzându-şi lumânarea sa de la flacăra sfântă: capelele, galeriile şi fiecare colţ unde putea fi pusă o lumânare păreau cuprinse de vâlvătaie. În frenezia lor, oamenii îşi puneau mănunchiurile de lumânări subţiri aprinse pe feţele, mâinile şi piepturile lor spre a se curăţi de păcate. Patriarhul a fost purtat afară din mormânt în triumf pe umerii oamenilor pe care îi amăgise, în mijlocul strigătelor şi a exclamaţiilor de bucurie care răsunau din fiece cotlon al imensului complex de clădiri. Cum arăta într-o stare de leşin, am presupus că era bolnav, dar am aflat că acesta este obiceiul obişnuit în aceste ocazii, şi anume de a simula indiferenţa, astfel ca pelerinul să-şi poată imagina că el este copleşit de slava Celui Atotputernic de la a cărei nemijlocită prezenţă aceştia cred că el s-a întors.[189]

---

[189] Robert Curzon, [Zouche], *Visits to Monasteries in the Levant*, London, 1955, p. 197-199

Urmează o descriere lungă şi sinistră a panicii care s-a dezlănţuit şi a tragediei ce a urmat. Rezumăm relatarea lui Curzon despre Duminica Paştelui:

> *În ziua care a urmat întâmplărilor pe care le-am relatat am avut o lungă discuţie cu Ibrahim Paşa şi conversaţia s-a transformat în mod natural într-o imputaţie blasfemiatoare la adresa patriarhilor grec şi armean, care în scopul câştigului lumesc îi amăgesc pe ignoranţii lor adepţi cu săvârşirea unui truc în reaprinderea lumânărilor care fuseseră stinse în Vinerea Mare, cu un foc care, afirmau ei, fusese trimis din cer ca răspuns la rugăciunile lor. Paşa era destul de conştient de evidenta absurditate pe care i-am adus-o la cunoştinţă...*[190]
>
> *S-a discutat ce pedeapsă trebuie dată patriarhului grec pentru nenorocirile ce fuseseră consecinţa jongleriei sale, şi un număr de pungi cu bani pe care acesta le primise de la pelerini a trecut în visteria paşei. Mi-a părut rău că falsitatea acestei imposturi nu a fost totuşi expusă public, deşi ar fi fost un bun prilej de a se face aceasta.*
>
> *Pare uimitor faptul ca un asemenea truc nerusinat să continue să fie practicat în fiecare an în aceste timpuri luminate... Dacă Ibrahim Paşa ar fi fost creştin, probabil acesta ar fi fost ultimul Paşte al aprinderii Luminii Sfinte; dar prin faptul că religia sa se opunea celei a călugărilor, el n-a putut urma exemplul lui Ludovic al XIV-lea care a pus capăt unei înşelăciuni ce aducea în acel timp scandal asupra Bisericii, în zilele următoare o hârtie a fost găsită prinsă în cuie deasupra uşii sacrului edificiu pe care se putea citi:*
>
> *"Din partea regelui, se interzice lui Dumnezeu*
> *Să facă minuni în acest loc."*

Amestecul unui mahomedan într-un astfel caz ar fi fost considerat doar ca o altă persecuţie a creştinilor; astfel minunea

---

[190] Potretul făcut de Curzon evaluării Luminii Sfinte de către paşă pare în contradicţie cu reacţia sa la miracolul relatat în viaţa patriarhului copt Petru VII câţiva ani mai târziu.

Luminii Sfinte a continuat să fie săvârşită în fiecare an cu mari aplauze şi din fericire fără consecinţele dezastruase care au însoţit-o cu această ocazie.[191] Nu găsim relatate aici elemente noi ale ritului Luminii Sfinte, dar găsim confirmarea unei practici care probabil mai fusese stabilită cu sute de ani mai înainte: ceremonia este acum complet independentă de slujba privegeherii Vecerniei unite cu Liturghia (care urmează acum după ceremonia Luminii Sfinte). Demn de menţionat este faptul că, mărturisindu-şi preocuparea sa creştină faţă de tragedia pe care a observat-o, povestitorul a găsit un spirit înrudit cu al său în Ibrahim Paşa - ai cărui soldaţi jucaseră un rol major prin ciomăgirea şi omorârea cu baionetele a credincioşilor creştini - înjurându-i pe creştinii răsăriteni care fuseseră victimele lui. Acest fapt este mărturie a înstrăinării crescânde dintre creştinii răsăriteni şi apuseni care pare să fie într-o atât de mare măsură o caracteristică a creştinităţii cel puţin de la începutul secolului al XIX-lea.

În anii 1830 **A. W. Kinglake** a călătorit de la un capăt la altul al Orientului ca mai apoi, întors în Anglia, să publice în 1844 o relatare a călătoriilor sale într-o carte cu titlul *Eőthen* sau *Urme de călătorie aduse acasă din Răsărit*. În timpul călătoriilor sale el a vizitat Ţara Sfântă şi în relatările sale despre această vizită scrie şi despre Lumina Sfântă. Aceasta trebuie să fi fost prin anul 1835, fiindcă el vorbeşte despre tragedia descrisă de Curzon ca întâmplată "cu un an înainte de venirea mea la Ierusalim".[192] Aşa cum afirmă, el nu a fost martor la ceremonie, dar observaţiile sale sunt de interes. Povestirea sa începe cu o descriere a Locurilor Sfinte sub stăpânirea turcească, împrejurări în care, afirmă el, diferitele secte creştine se certau între ele:

> *În acest conflict Biserica Greacă a triumfat în ultimii ani într-un mod remarcabil iar cele mai renumite dintre Locurile Sfinte sunt încredinţate în grija preoţimii lor. ... Deşi la multele locuri sfinte pelerinii îşi împlinesc datoriile lor de evlavie în aparenţă cu puţin entuziasm, ei sunt aduşi la marginea nebuniei de minunea săvârşită*

[191] *Ibidem*, p. 206-208

[192] A. W. Kinglake, *Eothen: Or Traces of Travel Brought Home From the East*, London, 1913, p. 177.

înaintea lor în Duminica Paştelui. Atunci iese din Sfântul Mormânt focul trimis din cer. Pelerinii se adună în biserica mare şi, mult înainte ca minunea să fie săvârşită, ei sunt epuizaţi de aşteptarea semnului dumnezeiesc şi de lupta pentru un loc şi aer de respirat şi sunt aduşi până la o înfricoşătoare stare de excitare emoţională. În cele din urmă, marele preot al grecilor însoţit (dintre toţi oamenii din lume tocmai) de guvernatorul turc intră în Mormânt. După aceasta urmează o lungă pauză dar, în cele din urmă, deodată din micile deschizături de pe ambele laturi ale Mormântului ies flăcări mari, strălucitoare. Pelerinii se reped acum înainte, luptându-se nebuneşte să-şi aprindă lumânările lor subţiri de la Focul Sfânt. Acesta este un moment periculos şi adesea mulţi îşi pierd acum viaţa.[193]

Kinglake nu ne oferă detalii despre ceremonia Luminii Sfinte dincolo de a nota faptul că autorităţile turce şi Patriarhul Grec ("marele preot") iau parte la ea, că Patriarhul se află în mormânt atunci când coboară focul şi că Lumina Sfântă este luată prin orificiile edicululuí. De asemenea, el fixează celebrarea ceremoniei în Duminica Paştilor mai degrabă decât în Sâmbăta Mare.[194] Relatarea sa, însă, ne dă mărturie asupra faptului că în acea vreme ceremonia aparţinea în mod indiscutabil Bisericii greceşti.

Un pelerin englez, **W. A. Bartlet**, a vizitat şi el Ierusalimul în vara anului 1842 şi a descris Sfântul Mormânt, "centrul de atracţie pentru mulţimea de oameni evlavioasă dar ignorantă".[195] El notează că pogorârea Luminii Sfinte, "acea 'minune' banală a Bisericii greceşti", are loc acolo şi ne oferă apoi o foarte vie relatare a ritului dintr-un articol anonim al periodicului contemporan *New Monthly Magazine*, care reţine pe cât se pare adecvat propria sa experienţă. Articolul începe cu credincioşii adunaţi la Sfântul Mormânt în Sâmbăta Mare:

---

[193] *Ibidem*, p. 176-177.

[194] Din alte surse putem presupune că ceremonia Luminii Sfinte se ţinea în acel timp în Sâmbăta Mare

[195] W. H. Barlett, *Walks about the City and Environs of Jerusalem*, London, 1844, p. 191.

Zarva continuase de la ora opt dimineața până trecuse de două și cu fiecare clipă sporea în vehemență până când în cele din urmă, părând să fi ajuns la culme, guvernatorul turc îndurându-se de mulțime a intrat brusc cu suita sa, luând loc alături de cadiu... Aglomerația și zarva erau acum maxime; fiecare tindea spre orificiul din partea dreaptă a mormântului, iar topgii și ceaușii turci abia de puteau deschide cu biciurile lor lungi o trecere pentru persoana care cumpărase dreptul (cum era de așteptat era un armean), de a avea prima scânteie a Focului Sfânt. În cele din urmă, la sugestia guvernatorului, cadiul a dat semnalul cu bastonul său, și a început ultima litanie de cerere. Popii [Preoții] înaintau cu lumini și prapuri și în dalmaticile lor largi brodate cu mătase [phelonia, sau veștmântul exterior al preotului] care te aduc înapoi cu gândul la Chrysostomos și Constantinopol au făcut mai multe ocoluri în jurul mormântului împreună cu arhiepiscopii lor.

Ritualul premergător luase sfârșit, iar acum arhiepiscopul, scoțându-și mantia și mitra și privind din când în când la cadiu, a rupt sigiliul și fără vreun însoțitor a intrat în capela mormântului. Acesta a fost momentul de maximă încordare încordare, cel puțin pentru pelerini; dar aceia dintre ei care știu ce este o minte sănătoasă ar fi putut vedea deja minunea pe chipul guvernatorului. Într-un minut sau mai puțin, persoana care stătea la deschizătura deja menționată, a împins înainte o torță mare, sau mai bine zis o prăjină cu un receptacol de gratii la capăt. Focul a fost transmis într-un mod asemănător de la intrarea mormântului și în partea din spate a micii capele alăturate a coptilor, dar câteva secunde mai târziu. Este aproape imposibil de descris în termeni potriviți scena care a urmat imediat; erau opt mii de pelerini în biserică; un strigăt general s-a înălțat în același timp din întreaga adunare... Arhiepiscopul a părăsit acum mormântul cu aceleași veștminte cu care intrase, dar nici nu a trecut bine pragul că a și fost ridicat în triumf de patru popi [preoți] voinici, și purtat pe umerii lor la orizontală, în această poziție... Guvernatorul... își

ținea... cu mare decență fața mahomedană, rezervându-și, probabil, felicitările pentru succesul lor comun la o întrevedere separată cu bunul arhiepiscop.[196]

În această descriere vedem un număr de elemente ale ritului Luminii Sfinte ce se potrivesc cu alte relatări: înconjurarea edicului, ruperea sigiliilor de pe uşile de intrare în Sfântul Mormânt şi intrarea unui cleric superior grec, aici un arhiepiscop, în Mormânt pentru a primi Lumina Sfântă. Vedem însă, de asemenea, pentru prima dată şi strania acuzaţie că ceremonia implică colaborarea autorităților bisericii greceşti cu stăpânitorii lor musulmani. Este semnificativ poate faptul că nu mai observăm rugăciunile de implorare ale Patriarhului în Mormânt, ci arătarea Focului Sfânt are loc aproape imediat după intrarea sa în el.

În descrierea făcută Ierusalimului secolului al XIX-lea, Yehoshua Ben-Arieh repetă relatările a doi vizitatori la Ierusalim din acel secol, una din 1845, cealaltă din 1851. Cu privire la prima relatare, el scrie că

Înaintea, în timpul şi după ceremonia Luminii Sfinte, biserica răsuna de zgomot şi de zarvă. Paznicii turci abia puteau ține în frâu pelerinii entuziaşti folosind paturile de puşcă. În fiecare an, paşa turc era prezent la ceremonie; aceasta începea numai când sosea el. Clericii au fost în stare să înconjoare Sfântul Mormânt doar de două ori, în ciuda eforturilor încordate ale soldaților turci. Mari sume de bani au fost plătite pentru privilegiul primirii Luminii Sfinte direct de la Patriarh. Armenii doriseră multă vreme să desființeze acest rău [obicei]; grecii ortodocşi însă s-au opus, deoarece nu doreau să arunce o defăimare asupra înaintaşilor lor şi deoarece, abolind o practică care deținea un loc atât de important în credința populară, puteau provoca o descreştere a numărului pelerinilor. Până în momentul ceremoniei un mare număr de bărbați,

[196] *Ibidem*, p. 194-195.

femei şi copii locuiau în biserică, mâncând, bând şi dormind acolo.[197]

Cel de-al doilea vizitator pe care-l citează afirmă că:

...ritul Luminii Sfinte atrăgea mulţimi de ierusalimiteni, de la greci până la musulmani, a căror comportare însă cu greu se potrivea sfinţeniei locului. Dacă nu râdeau şi ţipau, dansau şi mâncau... Oaspeţii distinşi care doreau să privească ceremonia şedeau la balcon. Bineînţeles erau la îndemână gărzi turceşti înarmate; fără ele puteau fi vărsări de sânge. Ceremonia a continuat ca de obicei până la ora două după amiază, când episcopii armean şi grec au primit Lumina Sfântă (din cer) şi au retransmis-o în Capela Îngerului alăturată Sfântului Mormânt. În acest moment mulţimea devine nestăpânită... Lumina Sfântă era apoi folosită la aprinderea lumânărilor fie direct, fie lumânare de la lumânare.[198]

În ambele relatări avem confirmarea multora din elementele ceremoniei găsite şi în relatările mai târzii din secolul al XIX-lea şi al XX-lea. În prima relatare se face referire la o întreită procesiune în jurul ediculului (deşi ea se pare că a fost întreruptă), iar în prima şi a doua relatare vedem pe Patriarhul grec împărţind Lumina Sfântă dinăuntrul Mormântului unde este însoţit în al doilea rând de episcopul armean. În ambele relatări vedem acelaşi comportament necivilizat - strigăte, mâncare şi băutură - despre care vizitatorii amintesc în repetate rânduri. În cea de a doua relatare aflăm de asemenea că ceremonia are loc în jurul orei două după amiază. Autorităţile civile sunt din nou prezente.

Călugărul rus **Parfeni** [Parthenios] a vizitat Ierusalimul cam în acelaşi timp cu sursele citate de Ben-Arieh, fiind martor la celebrările Săptămânii Mari şi a Paştelui din anul 1846. Parfeni este o sursă importantă deoarece a fost un călător încercat şi un observator atent. Într-adevăr, colecţia celor cinci volume conţinând

[197] Yehoshua Ben-Arieh, *Jerusalem in the 19th Century: the Old City*, New York, 1984, p. 218.
[198] *Ibidem, p. 218.*

nenumăratele sale evocări din pelerinajele făcute de-a lungul Rusiei şi Orientului Apropiat a fost citită şi a circulat mult în Rusia prerevoluţionară.[199] Lunga sa relatare asupra ceremoniei Luminii Sfinte ne oferă o detaliată privire asupra ceremoniei accesibile la jumătatea secolului al XIX-lea:

> *Când au sosit zorii (Sâmbetei Mari), au început să stingă focurile şi candelele [din biserica Învierii] şi nicăieri nu a mai fost lăsată vreo candelă aprinsă. Turcii au deschis Mormântul lui Hristos şi au stins toate candelele de acolo. Apoi au venit autorităţile turce şi însuşi Paşa; o ceată de soldaţi înarmaţi stăteau în jurul Mormântului lui Hristos. În biserică totul se schimbase; toţi deveniseră trişti, iar arabii păliseră şi rămaseră fără glas. Biserica era neobişnuit de aglomerată şi ticsită. Deasupra, toate balcoanele erau pline până la refuz cu oameni pe patru rânduri. Toate iconostasele şi cupolele erau pline de oameni. Toţi ţineau câte 33 de lumânări în ambele mâini în amintirea anilor vieţii lui Hristos. Nu era nimic aprins nicăieri.*
>
> *Patriarhul s-a dus spre iconostasul principal împreună cu consulul. Meletios, Mitropolitul Trans-Iordaniei stătea în altar cu ceilalţi episcopi, toţi trişti şi abătuţi. În biserică, musulmanii înarmaţi cu arme de război păstrau ordinea. Arabii încetaseră deja a mai umbla de colo-colo, dar stăteau ridicându-şi mâinile spre cer şi scoţând strigăte de căinţă; toţi creştinii plângeau ori oftau neîncetat şi cine putea în acel moment să-şi reţină lacrimile privind o asemenea mulţime de oameni din toate ţările lumii, plângând, tânguindu-se şi cerând milă de la Domnul Dumnezeu? Era bucurie să vezi că, acum, deşi fără voie, ceilalţi creştini arătau cât de cât respect pentru*

---

[199] Relatările sale despre Săptămâna Mare şi sărbătoarea Paştilor la Ierusalim sunt cuprinse în volumul II al colecţiei sale: monahul Parfeni, *Relatare a peregrinărilor şi călătoriilor de-a lungul Rusiei, Moldovei, Turciei şi Ţării Sfinte*, vol. II, Moscova, 1855. O traducere engleză a acestor relatări în: Monk Parthenios, *Holy Week and Pascha in Jerusalem*, "Orthodox Life", 34 (2), p. 25-38.

credința ortodoxă greacă și pentru ortodocșii înșiși și se uitau la ortodocși de parcă priveau la cei mai străluciți dintre sori, pentru că fiecare nădăjduia să primească harul Luminii Sfinte de la ei. Patriarhul armean s-a dus la altar împreună cu doi episcopi și cu mitropolitul copt și s-au închinat spre mitropolitul Meletios și spre ceilalți episcopi cerând ca atunci când primim harul Luminii Sfinte să îi-l dăruim și lor. Mitropolitul Meletios le-a răspuns cu umilință și le-a spus să se roage lui Dumnezeu, iar ei s-au dus la locurile lor. Apoi ușile împărătești au fost scoase și au fost înlocuite cu altele având o deschidere specială.

Nu este cu putință să descriem ce se întâmpla atunci în biserică. Parcă toți așteptau ceva de a Doua Venire a Împăratului din Ceruri. Frică și spaimă au căzut asupra tuturor și turcii au devenit abătuți. În biserică nu se mai auzeau decât numai gemete și suspinuri. Fața Mitropolitului Meletios era plină de lacrimi. Apoi pașa turc a venit împreună cu celelalte autorități și au mers în Mormântul lui Hristos pentru a se asigura că n-a rămas nimic aprins acolo. Când au ieșit, au sigilat Mormântul, dar în prealabil au așezat înăuntru o candelă mare plină până sus cu untdelemn. În aceasta plutea o feștilă mare. Iar ei au așezat candela în mijlocul Mormântului lui Hristos. Acum nu mai erau creștini lângă altar, ci numai autoritățile turce. Și de la balcoane s-au lăsat în jos pe frânghii sute de fire cu mănunchiuri de lumânări legate de ele.

La ora opt după ceasul din Rusia (două după amiaza), ei au început pregătirile pentru procesiunea cu Crucea. Episcopii, preoții și diaconii, îmbrăcându-se în toate veștmintele lor sfinte, au luat fiecare 33 de lumânări neaprinse. Apoi din altar prin ușile împărătești, au fost înmânați 12 prapuri și oricine îi putea lua. Soldații au eliberat calea și cântăreții mergeau în spatele prapurilor. Din altar, prin ușile împărătești, au venit diaconii, preoții, egumenii și arhimandriții, doi câte doi, apoi episcopii, iar în spatele tuturor, Mitropolitul Meletios. Au mers la Mormântul Domnului și l-au înconjurat de trei ori cântând: 'Învierea Ta Hristoase Mântuitorule, îngerii o

laudă în ceruri şi pe noi pe pământ ne învredniceşte cu inimă curată să Te slăvim'.

Terminându-se procesiunea, toţi clericii au mers în altar cu prapurii. Mitropolitul Meletios stătea singur la intrarea Sfântului Mormânt în mâinile turcilor. Turcii l-au dezbrăcat de veştminte şi autorităţile l-au percheziţionat. Apoi i-au pus omoforul, au deschis Mormântul lui Hristos şi l-au lăsat să intre singur acolo. O, ce frică şi ce spaimă au căzut asupra tuturor celor ce erau atunci acolo! Toţi tăceau şi suspinau şi cereau Domnului Dumnezeu ca El să nu-i lipsească de harul Luminii Sale cereşti. A trecut un timp, nu ştiu cât, pentru că eram parcă scoşi toţi afară din noi înşine de un fel de teamă. Dar dintr-o dată, de lângă Mormântul lui Hristos a strălucit o lumină. În curând lumina a apărut de la altar prin deschizătura uşilor împărăteşti. Şi aceasta curgea asemenea a două râuri de foc, unul de la apus, de la Mormântul lui Hristos, iar celălalt de la răsărit, din altar. O, ce veselie şi bucurie era atunci în biserică! Fiecare era parcă beat, ori mai presus de el însuşi, şi nu ştiam cine şi ce spunea, ori care încotro alerga! Şi un mare zgomot s-a înălţat în întreaga biserică. Toţi alergau împrejur, toţi strigau bucurându-se şi mulţumind - iar cel mai mult dintre toţi, femeile arabe. Turcii înşişi, musulmanii, cădeau în genunchi şi strigau 'Alah, Alah!', adică 'Dumnezeule, Dumnezeule!' O! ce privelişte preaminunată şi ciudată! Întreaga biserică se prefăcuse în foc. Nimic nu putea fi văzut în biserică decât Lumina cerească. Deasupra şi dedesubt şi în jurul tuturor balcoanelor, Lumina Sfântă se revărsa mereu. Iar după aceea s-a făcut fum aproape în întreaga biserică. Şi mai mult de jumătate din oameni au ieşit cu Lumina ducând-o prin Ierusalim spre propriile lor case şi la toate mânăstirile.. Înăuntrul Marii Biserici a început Vecernia, iar apoi Liturghia Sfântului Vasile cel Mare.Mitropolitul a slujit cu preoţii şi a hirotonit un diacon. Oamenii au stat în timpul întregii Liturghii cu lumânări aprinse în mâini. Când Mitropolitul Trans-Iordaniei a intrat în Mormânt, el a găsit o candelă mare stând pe Mormântul lui Hristos, care se aprinsese de la sine; uneori ea se aprinde pe

neașteptate, în timp ce el e acolo. Totuși, el însuși nu a văzut-o niciodată aprinzându-se. În Ierusalim, am auzit de la mulți oameni cu care însuși Mitropolitul vorbise despre aceasta deschis: 'Uneori mă duc înăuntru și ea arde deja; atunci o iau afară repede. Alteori însă mă duc înăuntru și candela nu arde încă; atunci cad jos la pământ de frică și implor cu lacrimi mila lui Dumnezeu. Când mă ridic, candela arde deja și atunci aprind două mănunchiuri de lumânări, le duc afară și le împart.' Mitropolitul duce afară focul într-un vestibul și pune mănunchiurile de lumânări în suporturi de fier și le dă afară din Mormânt prin deschizăturile anume făcute, cu mâna dreaptă ortodocșilor iar cu stânga armenilor și celorlalți. Ortodocșii arabi stau grămadă aproape de deschizătură. De îndată ce Mitropolitul arată Lumina Sfântă, un arab, punând mâna pe ea, aleargă direct la altar, iar acolo, prin ușile împărătești, este împărtită oamenilor; dar cu greu poți să-ți aprinzi lumânările prin deschizături. Apoi Mitropolitul se întoarce din nou înapoi la Mormântul lui Hristos, aprinde alte două mănunchiuri și iese pe ușa Mormântului. Arabii cei mai puternici stau la ușa Mormântului și-l așteaptă. De îndată ce el iese ținând în mâinile sale cele 33 de lumânări aprinse, arabii luându-l pe mâini, îl duc direct la altar. Toți oamenii aleargă spre el. Toți doresc să se atingă de hainele sale. Și, cu mare greutate, de abia pot să-l ducă în altar. L-au așezat pe un scaun, iar el a stat tot timpul Liturghiei de parcă era afară din el însuși cu trupul înclinat; nu privea în sus și nu spunea un cuvânt, și nimeni nu-l tulbura. De îndată ce ei l-au scos afară din Mormânt, oamenii s-au grăbit înăuntru ca să se închine. Și am socotit potrivit să fac și eu la fel. Întregul Mormânt al lui Hristos era ud, de parcă îl umezise ploaia; dar n-am putut afla de unde era aceasta. În mijlocul Mormântului stătea candela mare care se aprinse de la sine, care ardea cu flacără mare. [200]

[200] *Ibidem*, p. 32-34.

Relatarea călugărului Parfeni, conține în esență fiecare element al ritului complet dezvoltat al Luminii Sfinte, exact așa cum este săvârșit în zilele noastre. Aceste elemente sunt:

Stingerea și pregătirea candelelor din Sfântul Mormânt și din bisericile din jurul său.

***

Adunarea credincioșilor în biserica *Anastasis*.

***

Procesiunea înconjurării de trei ori a edicului Mormântului, în jurul orei două după amiaza.

***

Patriarhul (în acest caz un Mitropolit reprezentându-l pe Patriarh) este dezbrăcat.

***

Sigiliile de pe Mormânt sunt rupte și Patriarhul intră.

***

Lumina apare brusc din Mormânt și din Altarul Bisericii *Anastasis*, eventual umplând întreaga biserică.

***

Lumina împărțită prin deschizăturile edicului și apoi de către Patriarh din ușa Sfântului Mormânt ortodocșilor și armenilor.

***

Mare zarvă printre credincioși (chiar și printre musulmani).

De un interes deosebit în această relatare este referirea părintelui Parfeni la primirea efectivă a Luminii Sfinte de către Patriarh, Mitropolitul Meletie indicând că uneori aceasta vine repede, alteori numai în urma rugăciunii. Rugăciunea pentru primirea Luminii Sfinte, care, așa cum vom vedea mai târziu, este o parte integrantă a ceremoniei în timpurile moderne, era aparent absentă din ceremonie în timpul lui Parfeni; sau probabil că ea era folosită numai când exista o întârziere în coborârea focului. Lucrul remarcabil în legătură cu relatarea călugărului Parfeni nu este numai bogăția sa de detalii privitoare la aspectele rituale ale Luminii Sfinte, ci și descrierea conținutului religios al ritului. Nu găsim urme de polemică sau scepticism; mai degrabă relatarea sa atestă sincer o

experiență profundă care îmbrățișează în ea căință, implorare, teamă, respect, bucurie și mulțumire din partea, așa cum se pare, a tuturor celor prezenți la desfășurarea ritualului - inclusiv a observatorilor musulmani. Iar această experiență el o consideră în consonanță cu misterul pascal comemorat. Astfel, târziu în seara Sâmbetei Mari, la începutul Utreniei Pascale, Parfeni meditează:

> *Noi toți stăteam în jurul Mormântului Mântuitorului și slăveam mărita Înviere din morți. Într-adevăr, toate erau pline de lumină. Atunci canonul Paștelui s-a făcut pentru noi real și limpede. Căci ceea ce cântam, vedeam cu proprii noștri ochi.*[201]

La mijlocul secolului al XIX-lea, scurt timp după vizita călugărului rus Parfeni, colonelul **Sir C.W.Wilson**, "primul explorator al Ierusalimului",[202] așa cum îl numește un scriitor, și un inginer regal din armata britanică, au scris și ei despre Lumina Sfântă. Asemenea multora dintre englezii înstăriți din zilele sale, Wilson era perfect familiar cu ceremonia.[203] În mod tipic el era și critic față de aceasta, notând că "nici o descriere a Bisericii Sfântului Mormânt n-ar fi completă fără o însemnare despre ceremonia Luminii Sfinte, care, spre rușinea creștinătății răsăritene, este jucată aici și în zilele de astăzi".[204] Wilson nu indică în relatarea călătoriei sale dacă a văzut în mod real ceremonia 'Luminii Sfinte'. El ne spune pur și simplu că: "nu poate face mai bine decât să citeze cuvintele Decanului Stanley" (**Arthur P. Stanley** [1815-1881], profesor la Oxford și decan la Westminster, care ținuse cursuri și scrisese pe larg despre Biserica Răsăriteană). Reacțiile negative față

---

[201] *Ibidem*, p. 37.

[202] Samuel Heilman, *A Walker in Jerusalem*, New York, 1986, p. 251.

[203] De exemplu, în așa-numitul "jurnal oficial" (de fapt un jurnal personal, cum arată editorul), al soției consulului britanic în Palestina, James Finn, găsim printre alte angajamente importante, o însemnare privitoare la "Ziua Luminii sfinte". Însemnarea atestă de asemenea statutul oficial al ceremoniei printre demnitarii politici din Ierusalimul secolului al XIX-lea. Vezi Arnold Blumbery, *A View from Jerusalem 1849-1858: The Consular Diary of James and Elisabeth Anne Finn*, Cranbury, 1980, p. 286.

[204] Colonel Sir Charles W. Wilson, *Jerusalem: The Holy City*, Jerusalem, 1975, p. 23.

de ceremonie ale lui Wiliams sunt bazate, pe cât se pare, pe mărturia lui Stanley:

> *Capela Mormântului* [*Edicului*] *se înalță dintr-o masă densă de pelerini care şed sau stau în picioare încremeniți în jurul lui; în timp ce în jurul lor, între o altă masă la fel de densă, aflată de-a lungul zidurilor bisericii însăşi, e format un interval între două rânduri, sau mai degrabă două cercuri, de soldați turci staționați pentru a ține ordine. Pentru spectacolul care e pe punctul de a avea loc, nimic nu poate fi mai potrivit decât rotonda* [*Bisericii Anastasis*], *care îşi oferă galeriile de deasupra pentru spectatori şi un spațiu deschis dedesubt pentru pelerini şi pentru sărbătoarea lor. ...Începând cu noaptea dinainte, şi începând din acest moment după aceea pentru două ore, are loc de jur împrejurul Sfântului Mormânt o succesiune de giumbuşlucuri, pe care un englez le poate compara doar cu o amestecătură de jocuri băieteşti, de joc cu mingea şi de-a capra. ... Treptat frenezia scade sau este stăvilită; drumul se limpezeşte şi, în afara bisericii greceşti, pe partea de est a rotondei, începe să defileze în jurul Mormântului o lungă procesiune cu prapuri brodați care suplinesc în ritualul lor nevoia de imagini.*
>
> *... Procesiunea înconjoară Mormântul de trei ori, iar a treia oară cele două şiruri de soldați turci se alătură şi ele rămânând în urmă. ... Prezența turcilor este socotită a împiedica pogorârea Luminii şi în acest moment ei sunt împinşi ori consimt să fie împinşi afară din Biserică. ... Procesiunea răzbate, prapurii se leagănă şi fâlfâie. ... Într-un grup mic dar compact, episcopul de Petra (care este cu această ocazie episcopul 'luminii', reprezentantul Patriarhului), este zorit spre Capela Mormântului şi uşa se închide în urma lui.*
>
> *... În cele din urmă clipa mult aşteptată soseşte. O flacără strălucitoare ca de lemn aprins apare înăuntrul grotei - lumina, aşa cum ştie şi recunoaşte orice grec educat, este aprinsă de episcop înăuntru - lumina pe care orice pelerin crede că este pogorârea lui Dumnezeu însuşi*

asupra Sfântului Mormânt. Orice trăsături distincte se pierd în învălmăşeala generală a emoţiei care învăluie biserica pe măsură ce treptat şi încet, lumina se răspândeşte din mână în mână, de la lumânare la lumânare, prin acea mare mulţime, până când, în cele din urmă, întreaga clădire, de la galerie la galerie şi întreaga suprafaţă de dedesubt, este o mare vâlvătaie de mii de lumânări aprinse.

Acesta este Paştele grecesc - cel mai mare argument moral împotriva identităţii luminii pe care mărturiseşte că o şi cinsteşte - dezbrăcat, e adevărat, de unele din trăsăturile lui cele mai revoltătoare, totuşi, dacă luăm în considerare locul, timpul şi intenţia miracolului mărturisit, poate cea mai ofensatoare impostură din câte pot fi găsite pe lume..[205]

Descrierea ritului Luminii Sfinte de către Stanley furnizează puţine informaţii utile. Deşi descrierea mulţimilor este în concordanţă cu cea a altor observatori din secolul al XIX-lea, fapt îndeajuns de interesant, el nu face nici o menţiune despre sigilarea Mormântului, despre ruperea sigiliilor, ori despre dezbrăcarea Patriarhului, trăsături pe care le vedem în alte relatări din epoca sa şi în izvoarele secolului al XIX-lea. Totuşi, ne oferă un comentariu despre Lumina Sfântă demn de menţionat; el o compară cu o flacără luminoasă "ca un lemn aprins", de parcă ar fi într-adevăr distinctă de lumina candelei ori a mănunchiului de lumânări.

Monsignor Mislin, un cleric din Ungaria, scriind în 1860 despre fenomen, ne dă o imagine clară asupra modului în care priveau Lumina Sfântă învăţaţii romano-catolici la jumătatea secolului al XIX-lea. El susţine că majoritatea participanţilor la ceremonie sunt ruşi, pelerini din Grecia şi din Orientul Apropiat. Şi pe când pelerinii iau Lumina Sfântă înapoi cu ei acasă ca pe o amintire sfântă din pelerinajele lor, "preoţii greci din Ierusalim" cred tot atât de puţin în miracol ca şi preoţii catolici.[206] Un alt observator catolic, scriind în 1863 descrie ceremonia Luminii Sfinte ca pe o

[205] *Ibidem*, p. 23-28.

[206] Monsignor Mislin, *op. cit.*, (supra nota 118), p. 333.

Volksfest [sărbătoare populară], cu scene care ne aduc aminte de Hipodrom. Aşa cum o descrie el, cam pe la ora trei după amiază, flacăra este produsă de către Patriarh "care şi-a frecat mâinile cu un fel de substanţă asemenea fosforului". Apoi, el o trece credincioşilor care produc o mare zarvă şi multă tulburare.[207] În ambele aceste referiri vedem mărturii ale scepticismului general faţă de Lumina Sfântă, care a dominat de la un capăt la altul al Europei catolice a secolului al XIX-lea şi care persistă şi astăzi. În mod evident, în timpul acestor doi scriitori, el îşi pierduse orice element care să-l fi putut recomanda ca o ceremonie demnă de lauda creştinătăţii latine. Victor Guerin, un alt pelerin catolic care a vizitat Ierusalimul şi a participat la ceremonia Luminii Sfinte în 1854 şi apoi în 1863, rezumă această stare de lucruri astfel: "...Ceremonia Focului Sfânt [*feu sacré*] ... [,] acest miracol trucat ... aş putea-o descrie sub toate aspectele şi aş putea vorbi despre astfel de scandaluri; dar prefer să-l duc pe cititor departe de o asemenea zarvă şi învălmăşeală ..., spre suita cinstiţilor Părinţi franciscani [din Ierusalim]".[208]

Ultima referire importantă la Lumina Sfântă în secolul al XIX-lea, vine de la **Karl Baedecker**, publicistul autor al unui număr de ghiduri populare pentru călători, incluzând şi unul despre Ierusalim. Despre Locurile Sfinte şi despre Biserica Sfântului Mormânt în special, el scrie că în ele pot fi întâlnite "multe scene turbulente care produc o impresie neplăcută".[209] Printre cele mai neplăcute impresii pentru Baedecker era, se pare, şi ceremonia Luminii Sfinte pe care el a văzut-o în 1876. El descrie evenimentele Sâmbetei Mari din jurul orei două după amiaza astfel:

> *O procesiune a înaltului cler se deplasează în jurul Mormântului, toate candelele fiind stinse cu grijă în faţa mulţimii. Patriarhul intră în capela Sfântului Mormânt [edicul] în timp ce preoţii se roagă şi oamenii aşteaptă cu multă nerăbdare. În cele din urmă Focul care a coborât din cer licăreşte din Mormânt, preoţii se ivesc cu un*

---

[207] Dr. Johann Nepomouk, *Jerusalem und das Heilige Land. Pilgerbuch nach Palästina, Syrien und Ägypten*, Schaffhausen, 1863, p. 402-403.
[208] Victor Geurin, *La Terre Sainte: son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments*, Paris, 1883.
[209] Citat de Martin Gilbert, *Jerusalem: Rebirth of a City*, London, 1985, p. 160.

mănunchi de lumânări subțiri arzând și acum urmează o zarvă de nedescris, fiecare înghesuindu-se să fie primul care să-și aprindă lumânarea.[210]

Menţiunea lui Baedecker despre Lumina Sfântă nu conține detalii noi ca atare despre ceremonia însăşi. Cu toate acestea, descrierea sa este succintă şi lipseşte orice element disonant față de slujba care este celebrată astăzi, sugerând că ceea ce a văzut el a fost în mare măsură aceeaşi ceremonie ce poate fi văzută în Ierusalimul de astăzi.

Secolul al XX-lea

Interesul în ceea ce priveşte Lumina Sfântă a slăbit o dată cu intrarea în secolul nostru, fie pentru că a ajuns să fie aşa de străină creştinilor occidentali, fie pentru că pelerinajele aceloraşi creştini au ajuns să fie cu mult mai reduse decât în secolul al XIX-lea. **John Kelman** a scris în 1912 o carte despre Ţara Sfântă. În aceasta el face menţiune despre ceremonia Luminii Sfinte din biserica Sfântului-Mormânt. Deşi el tratează ideea caracterului miraculos al acesteia cu dispreţ, totuşi el caută o semnificaţie religioasă în spatele acesteia - o cercetare în mod curios absentă din relatările polemice ale martorilor evenimentului din secolul al XIX-lea. Nu ştim din relatarea sa dacă Kelman a văzut vreodată în realitate ceremonia însăşi:

> *Şi acolo [în Sfântul Mormânt], în ajunul Paştelui, ruşinoasa mimme a 'Luminii Sfinte' se juca în fiecare an de cel puțin o mie de ani. Cui îi pot scăpa adevărurile aflate în spatele acestor legende, afară de cei ignoranți şi necioplițî? Ele sunt pentru toți, afară de ignoranți şi necioplițî, doar simboluri ale mântuirii veşnice şi ale puterii înviorătoare pe care dragostea şi jertfa lui Hristos a exercitat-o asupra omenirii, chiar şi asupra duşmanilor*

[210] *Ibidem.*

Săi. Purtătorii de torțe care-și aprind focurile de la vâlvătaia din Ajunul Paștelui și se grăbesc apoi spre Bethleem și spre alte orașe să aprindă de la aceasta lumânările ce așteaptă pe multe altare, ne spun propria lor lecție înveselitoare.[211]

În anul 1926, în Sâmbăta Mare, un eveniment deosebit s-a petrecut în Sfântul *Kouvouklion*, eveniment care face subiectul unei recente cărți, publicată în Grecia sub titlul *Am Văzut Sfânta Lumină*, de Arhimandritul Savvas (Achilleos).[212] Acest volum relatează experiențele unui monah din Ierusalim, părintele nevoitor **Mitrofan (Papaioannou)** încă în viață și având cel puțin 80 de ani, petrecute cu doi ani înaintea publicării lui.[213] Potrivit propriei sale relatări, așa cum este ea înregistrată de Arhimandritul Savvas, în 1926 părintele Mitrofan s-a ascuns sub o arcadă în *Kouvouklion*, chiar în spatele unei candele.[214] Reușind cu greu să se ascundă, el a putut totuși scăpa nenumăratelor percheziții ale Mormântului înainte ca acesta să fie sigilat. Din acest loc favorabil a putut vedea arătarea Luminii Sfinte. Văzând silueta Patriarhului în mormânt, ne relatează el,

tocmai în momentul în care chinul meu ajunse în punctul unei încordări groaznice [din cauza captivității lui în mica nișă], în acea nețărmurită liniște de moarte..., am auzit un șuierat slab. Era asemenea unei șuvițe luminoase de vânt. Și îndată - o priveliște de neuitat - o lumină albastră a umplut toate ungherele Sfântului Mormânt. ... În mijlocul acestei lumini l-am văzut limpede pe Patriarh de pe a cărui față se rostogoleau uriașe picături de sudoare.[215]

În acest moment, continuă părintele Mitrofan, Patriarhul a început să citească din cartea de rugăciuni care conținea rugăciunea pentru primirea Luminii Sfinte, care fusese așezată mai înainte pe

---

[211] John Kelman, *The Holy Land*, London, 1912, p. 155.
[212] Archimandrit Savvas Achileos, Εἶδα τὸ Ἅγιο Φῶς, Athena, 1982.
[213] *Ibidem*, p. 10.
[214] *Ibidem*, p. 105.
[215] *Ibidem*, p. 127-128.

Mormânt. Pe măsură ce se răspândea în Mormânt, mişcându-se de colo-colo - chiar aşezându-se pentru un moment deasupra capului Patriarhului - lumina albastră căpăta în cele din urmă o culoare albă. Atunci, aflată în plină vedere, candela aşezată pe Sfântul Mormânt s-a aprins de la sine. Patriarhul s-a ridicat apoi, s-a închinat înaintea Sfântului Mormânt şi s-a dus în Capela Îngerului.[216]

Fascinanta relatare a părintelui Mitrofan ne oferă posibilitatea de a arunca o privire asupra aspectelor liturgice ale ceremoniei Luminii Sfinte. Ne îngăduie o privire rară asupra fenomenului însuşi dintr-o perspectivă ce nu poate fi aflată în altă sursă. De interes deosebit este, mai întâi, descrierea luminii însăşi: o lumină albastră care cu timpul pare a căpăta o culoare albă tot mai strălucitoare. Ideea că proprietăţile Luminii Sfinte se schimbă cu timpul este importantă, fiindcă am examinat deja relatări care afirmă că la început Lumina Sfântă este o flacără care nu mistuie, dar mai târziu primeşte proprietăţile normale ale focului. De interes este de asemenea faptul că părintele Mitrofan a văzut o lumină albastră în Mormânt înaintea arătării Luminii Sfinte la aprinderea spontană de candela cu untdelemn aşezată pe Mormânt, în urma rugăciunii Patriarhului. Astfel, nu numai că lumina şi-a schimbat culoarea în Mormânt, dar ea s-a transformat dintr-o lumină vagă, în flacăra actuală.

Sir **Harry Luke**, un diplomat britanic, autor al mai multor cărţi despre Ţara Sfântă, ne furnizează o interesantă relatare de la începutul secolului al XX-lea a ceea ce el numeşte într-un loc din schiţele sale despre variatele grupuri religioase din Palestina şi Siria "uimitoarele Saturnalii ale Luminii Sfinte".[217] Deşi în mod evident lipsit de simpatie faţă de ceremonie, observaţiile sale publicate în anii 1930, oferă o descriere vie a ritului de la începutul acestui deceniu. Cuvintele sale atestă faptul că ceremonia era aproape exclusiv asociată cu creştinătatea răsăriteană:

> *...Ceremonia anuală ori minunea Focului Sfânt, săvârşită în Sâmbăta dinaintea Paştelui ortodox...* [,]

---

[216] *Ibidem*, p- 128-129.

[217] Harry Charles Luke, *Prophets, Priests and Patriarchs*, London, 1927, p.24.

[atrage] pelerini de toate naționalitățile și vârstele, ruși și copți și arabi ortodocși din toate părțile Palestinei, Siriei și Trans-Iordaniei, cu femei și bărbați bătrâni veniți clătinându-se să-și lase oasele în Țara Sfântă, și cu copii de țâță în brațele mamelor lor. La ora 10 clopotele Sfântului Mormânt au izbucnit în acel dangăt cu ritm straniu și de neuitat care este semnalul că Patriarhul Ortodox părăsește palatul patriarhal și se află în drum spre Mormânt; atât înăuntrul cât și în afara bisericii mulțimea devine încordată cu anticipare... Deși rotonda [Biserica Anastasis] este atât de ticsită încât pare cu neputință să mai încapă în ea vreo altă persoană, intrarea ei e forțată în partea de răsărit de o procesiune de 'bărbați tineri', shababi, tineri țărani cu privire sălbatică din împrejurimi ațâțați și într-o stare de cea mai mare fervoare... În fruntea lor, stând pe umerii a doi din tovarășii săi și zvâcnindu-și trupul în toate direcțiile e purtat conducătorul lor, un individ frenetic cu ochii dați cu fard negru care, agitându-și sabia plini de furie în jurul său și executând în cele din urmă un dans războinic deasupra capetelor însoțitorilor săi, sugerează mai degrabă un habotnic persan la Muharram decât un participant la o slujbă creștină. Curând avangarda procesiunii bisericești se vede ivindu-se din spatele iconostasului "Chorus Dominorum", prapurii și purtătorii lor legănându-se dintr-o parte în alta, așa că poliția forțează cu mare dificultate o cale pentru ea prin masa densă de oameni. În cele din urmă ei ajung la rotondă și înconjoară de trei ori Mormântul, întâi corul, apoi preoții și arhimandriții, apoi arhiepiscopii și în cele din urmă Patriarhul.[218] *După a treia înconjurare Patriarhul este condus la ușa Mormântului unde, urmând obiceiul înaintașului său turc, comisarul districtual britanic al Ierusalimului și-a ocupat locul împreună cu suita sa. Aici el (Patriarhul) este dezbrăcat de mantie și de mitră, în*

[218] După un calendar publicat de Luke în 1934, procesiunea începe la ora 12 amiază. Vezi Sir Harry Luke, Edward Keith-Roach (ed), *The Handbook of Palestine and Trans-Jordan*, London, 1934, p. 214.

timp ce sigiliile Mormântului - aplicate mai înainte de către paznicii porții în prezența comisarului ca o măsură de preîntâmpinare vizibilă a unei fraude - sunt rupte. În grabă Patriarhul și vartaped-ul armean (trebuie spus că armenii participă la ceremonie împreună cu ortodocșii) sunt împinși înăuntru, toate luminile fiind stinse și urmează o pauză de așteptare încordată și neplăcută, amestecată cu teama... Într-un minut sau două un strigăt de biruință se ridică din mulțime. O torță aprinsă de la un foc pe care marea majoritate a celor prezenți cred că a coborât din cer este împinsă de o mână tremurândă - a Patriarhului și a vartaped-ului armean - printr-o mică deschizătură aflată de fiecare parte a Mormântului, iar cei care sunt aproape se luptă cu disperare și neținând seama de siguranța unuia sau altuia, să fie primii care-și aprind lumânările subțiri de la ea, și asigurându-și astfel mântuirea veșnică. Cât ai clipi din ochi focul a trecut din mână în mână ... și biserica, până acum în semiîntuneric, este într-o clipă o licărire și o vâlvătaie.[219]

Detaliile descrierii ritului Focului Sfânt de către Luke se potrivesc cu ceremonia actuală și cu mărturiile generale ale secolului al XIX-lea. Are loc o manifestare tumultoasă a credincioșilor arabi, urmată de întreita încercuire a edicululuí de către clerici. Patriarhul grec este apoi dezbrăcat în prezența autorităților lumești (aici engleze) și intră în Mormânt ale cărui sigilii care-l închideau au fost rupte. El este însoțit de un reprezentant al clericilor armeni. Lumina Sfântă este apoi împărțită dinăuntrul Mormântului către credincioși.

Într-o relatare publicată în 1939, **arhiepiscopul** rus **Meletii** scrie despre pelerinajul său în Țara Sfântă care "nu s-a nimerit să fie în acele zile mari în care locuitorii Țării Sfinte, în anticiparea Luminoasei Învieri a lui Hristos, se pregătesc cu evlavie pentru primirea Luminii binecuvântate ce coboară anual asupra grotei

[219] Luke, *Ceremonies*, p. 26-31.

Mormântului Domnului în Sâmbăta Mare".[220] Cu toate acestea, el citează, o descriere a fenomenului publicată în 1926 de un alt episcop rus, Aleksei. Această relatare este interesantă, în primul rând fiindcă ea descrie ceremonia actuală a Luminii Sfinte; e mult mai importantă însă deoarece ne dă mărturie despre faptul că atitudinea religioasă a pelerinilor ortodocşi ruşi faţă de celebrările ritului din secolul al XIX-lea au marcat de asemenea şi atitudinile lor mai timpurii din acest secol.

> *Când s-a terminat citirea Pavecerniţei Mici, în jurul orei unu după amiază, Patriarhul, dezbrăcat de veştmintele sale şi fără mitră, a intrat în Mormântul Domnului însoţit de episcopul armean. Episcopul armean a rămas în Capela Îngerului iar patriarhul Damianos a dispărut prin uşa grotei Mormântului Domnului. Ca la comandă, oamenii au devenit tăcuţi şi liniştiţi, îndreptându-şi atenţia încordată asupra uşii Mormântului de unde Patriarhul urma să apară cu Lumina Sfântă.*
>
> *Curând după ora unu Patriarhul s-a ivit din grota Mormântului Domnului cu un mănunchi de lumânări, 33 la număr, după numărul anilor vieţii pământeşti a Mântuitorului. De-abia a reuşit cu greu să iasă pe uşă când s-a înălţat un asemenea zgomot şi a început o asemenea mişcare încât unii tremurau pentru viaţa bătrânului Patriarh. Toţi se îmbulzeau spre el pentru a primi din mâinile sale Lumina binecuvântată.*[221]

Un scriitor de origine greacă, profesor de colegiu american, **Thomas A. Idinopoulos** ne oferă o mult mai potrivită privire, deşi rapidă, asupra Luminii Sfinte în descrierea vizitei sale la Ierusalim în anul 1981.[222] Descriind vizita sa la Ierusalim el scrie:

---

[220] Arhiepiskop Meletii, *Zariski palomika na Sviatuiu Afonskuiu Goru i vo Svatuiu Zemliu*, Harbin, 1939, p. 33.

[221] *Ibidem, p. 54.*

[222] Thomas A. Idinopoulos, *Holy Fire in Jerusaleim*, "The Christian Century", 7 April 1982, pp. 407-409.

Anul trecut am observat un ritual pascal [223] *la Ierusalim, ritual ce va fi repetat curând exact la fel cum a fost săvârşit în fiecare an de veacuri - Minunea Luminii Sfinte. Ea este celebrată în jurul amiezei zilei din Ajunul Paştelui în biserica Sfântului Mormânt pe locul în care tradiţia Bisericii susţine a fi locul îngropării lui Hristos. Evenimentul constă în trimiterea Focului de către Dumnezeu, din izbucnirea flăcării lui la Sfântul Mormânt şi din aprinderea lumânării ţinute în mână de Patriarhul Ortodox grec din Ierusalim.*[224]

Această descriere oarecum inexactă a ritului este urmată de o expunere a istoriei Luminii Sfinte care este, dacă nu inexactă, cel puţin compromisă de o utilizare selectivă a mărturiilor şi de concizia sa.[225] Idinopoulos, autorul ei, ne spune apoi despre o conversaţie care a urmat participării sale la ritul Luminii Sfinte. Această povestire reflectă ceea ce găsim în multe din cele mai polemice referiri la fenemen ce includ recunoaşterea ocazională a unui element de pietate în interiorul înşelătoriei:

Ritualul Luminii Sfinte a durat aproape o oră. Când ne-am văzut apoi de drum prin inima Vechiului Oraş către poarta Jaffa, însoţitoarea mea care studiase matematica şi filozofia la universitatea ebraică mi-a pus inevitabila întrebare

- *Cum o fac?*
- *Cum fac ce? i-am răspuns eu.*
- *Cum produc grecii focul?*
- *Nu grecii îl produc; Dumnezeu îl produce.*

Ea s-a oprit.

- *Vrei să spui că grecii cred că Dumnezeu trimite focul?*
- *Exact.*

---

[223] Faptul că autorul foloseşte termenul "Easter" în loc de "Pascha" este fie o concesie făcută convenţiei occidentale, fie arată lipsa de obişnuinţă a autorului cu nomenclatura bisericească ortodoxă.

[224] *Ibidem*, p. 407.

[225] *Ibidem*, p. 408 passim.

- Dar cine produce în mod real focul? Cum este el produs?
- Nu ştiu.
Exasperată ea a insistat:
- Nu-mi spune mie asta. Tu predai teologie. Tu ştii cum e produs.
O altă pauză lungă după care i-am răspuns,
- Patriarhul o face cu o brichetă.
Ea a privit la mine cu un zâmbet blând, batjocoritor pe faţa ei şi mi-a spus
- Crezi că oamenii ştiu aceasta?
- Mă îndoiesc, dar dacă ar şti-o nu ar avea importanţă pentru ei.
- Chiar? Atunci minunea nu este focul,ci credinţa lor.
- Ai înţeles.[226]

Într-o binecunoscută carte populară despre peregrinările sale în Ierusalim în anii 1980, **Samuel Heilman**, un evreu necredincios, ne povesteşte întâlnirea sa cu un călugăr grec ortodox, "fratele Corneliu".[227] care i-a devenit ghid în lumea locurilor creştine ortodoxe din Ţara Sfântă. Prezentarea negativă a monahismului creştin de către Heilman prin intermediul călugărului Corneliu include o interesantă referire la Lumina Sfântă atribuită lui Corneliu însuşi, şi care plasează ritul într-o lumină extrem de negativă. Descrierea generală a praznicului Învierii dă tonul acestei "conversaţii" cu Corneliu despre Lumina Sfântă:

> *Aşa cum există un dezacord printre creştini asupra datei în care cade Crăciunul, tot aşa credincioşii nu se înţeleg nici asupra zilei precise în care a înviat Mântuitorul lor. ...O săptămână după ce catolicii şi*

---

[226] *Ibidem*, p. 409.

[227] Heilman, Walker, p. 244, "Frate" e titlul folosit pentru a desemna pe monahii novici în Biserica Ortodoxă. Toţi monahii, de la rasofor până la schima cea mare, sunt numiţi "părinte". Lipsa de familiaritate a lui Heilman cu aceste date elementare ale monahismului ortodox ridică problema familiarităţii sale generale cu datinile ortodoxe.

protestanții din Ierusalim sărbătoresc Paștile, ortodocșii greci au propria lor comemorare a Învierii.[228]

În engleza sa incorectă, stând pe marginea acoperișului bisericii Învierii, "fratele" Corneliu îi mărturisește lui Heilman adevărata origine a Luminii Sfinte:

Iată pe unde trec eu Lumina Sfântă Patriarhului, explică Corneliu. Toți cred că e o minune, că focul vine din cer. 'Dar - râse el - minunea începe aici cu mine'.

În 1985, un profesor ortodox rus de chimie de la Universitatea Berkeley din California a vizitat Ierusalimul și a participat la ritul Luminii Sfinte. Comentariile sale ne dau o oarecare idee de apreciere a fenomenului de către un credincios modern cu pregătire în științele naturale:

Auzisem despre Lumina Sfântă, iar când am călătorit la Ierusalim pentru prăznuirea Paștilor, nu fără credință, am găsit interesantă ideea că un asemenea fenomen există și am vrut să-l văd eu însumi. Ceea ce am văzut a fost interesant. A trebuit să mergem devreme la biserică și să așteptăm ore întregi până la ceremonie, care a început atunci când Patriarhul a venit și a intrat împreună cu clerul său în procesiune împrejurul Mormântului. În Biserică era o aglomerație de nedescris. Înaintea arătării Luminii Sfinte arabii au creat o scenă nemaiîntâlnită și oarecum îngrozitoare proclamându-și cu strigăte corectitudinea credinței lor și alergând de colo colo prin

[228] *Ibidem*, p. 291 sq Chestiunea celebrării Praznicului Învierii în Ierusalimul creștin astăzi are puțin de a face cu vreun dezacord asupra "datei exacte" a învierii lui Hristos. Ortodocșii se țin de calcularea de către Sinodul I Ecumenic care pur și simplu a universalizat comemorarea Învierii. Faptul că ortodocșii din Ierusalim urmează calendarul vechi sau Iulian dă seama de variația în date și în ce privește prăznuirea Praznicului Nașterii între diferiții creștini din acel oraș.

biserică, câțiva dintre ei purtându-i pe alții pe umerii lor. Entuziasmul lor era sălbatic și totuși se putea vedea că exprimau un fel de sentiment religios. Nu erau necivilizați de dragul de a fi astfel. Lumina Sfântă a fost adusă apoi afară de Patriarh. În acest timp puteam vedea ceea ce păreau a fi fulgere de lumină colorată albastru lovind pereții cupolei bisericii și ai galeriilor. Aerul avea proprietăți electrice, aproape asemenea electricității statice. Alții care fuseseră mai aproape de flacără când a fost adusă, mi-au relatat că aceasta nu arde la început, așa că ei au putut-o atinge cu mâna.[229]

Studiul **Ioannei Tsekoura** despre fenomenul Luminii Sfinte ne oferă cele mai recente informații demne de încredere despre aceasta. Ea a adunat un număr de relatări fascinante de la pelerini contem-porani privitoare la experiențele pe care aceștia le-au avut la ceremonia Luminii Sfinte. Încă o dată, ele nu sunt relatări care să ne spună ceva despre aspectele liturgice ale ceremoniei ca atare, ci sunt descrieri ale Luminii Sfinte însăși și ale efectelor ei care dau de înțeles că e vorba de o minune. Acestea sunt mărturii personale anonime culese de doamna Tsekoura în timpul investigațiilor sale la Sfântul Mormânt în anul 1990. De dragul conciziei, dăm mai jos în cuvintele ei un rezumat din fiecare relatare:

a) 1990. Pelerinii care priveau la fațada Sfântului Kouvouklion *când a apărut Lumina Sfântă au văzut aprinzându-se o candelă aflată deasupra ușilor exterioare ale Mormântului.*

b) 1990: La același Paște, o persoană care stătea în partea de nord a Mormântului, când a apărut Lumina Sfântă, a văzut aprinzându-se candelele ce atârnau lângă ușile Sfântului Kouvouklion *în apropierea intrării în Biserica Învierii.*

---

[229] Profesorul Eugen Zavarin, interviu al autorului, 13 octombrie 1985, San Francisco, transcripție de pe bandă, Center for Traditionalist Orthodox Studies (C.T.O.S.), Etna CA.

c) 1990: Din nou [la acelaşi Paşte] Lumina Sfântă a apărut în afara bisericii într-un balcon lângă biserica Sfântul Constantin şi a aprins lumânările a doi pelerini.

d) 1987: La acelaşi moment al [arătării] Luminii Sfinte pelerinii au văzut-o ieşind prin uşa exterioară a Sfântului Mormânt şi inundând cu lumină faţada lui.

e) 1985: Lumina Sfântă a ... aprins lumânarea unei călugăriţe ruse.

f) 1985: Lumina Sfântă ... a coborât din cupola bisericii Învierii ca un nor de culoare albastru strălucitor.

g) 1984: Lumina Sfântă a aprins lumânarea unui tânăr [în acelaşi an] ... Lumina Sfântă s-a arătat ca foc şi lumină aprinzând lumânarea a încă unui alt pelerin.[230]

Tsekoura a alcătuit de asemenea un catalog al altor arătări ale Luminii Sfinte aşa cum au fost descrise de diferitele persoane pe care ea le-a intervievat. Ele includ apariţia acesteia ca o "micuţă stea stălucitoare", "ca un mic triunghi strălucitor", ca "zăpadă strălucitoare", ca "o cruce de lumină", ca "un porumbel", ca "flăcări de foc", ca "lovituri de trăznete", ca "o lumină albastră" şi ca "o lumină albastră crescând treptat în intensitate şi devenind albă".[231] Multe din aceste manifestări le-am văzut chiar în cele mai timpurii relatări despre ritul Luminii Sfinte.

În final, pare potrivit să încheiem consideraţiile noastre istorice despre Lumina Sfântă cu mărturia unui participant contemporan principal la ceremonie, actualul patriarh grec al Ierusalimului, **Diodoros I**. Într-un interviu cu autorul, Prea Fericirea Sa a afirmat că, după experienţa sa, Lumina sfântă este într-adevăr un fenomen supranatural. Următoarele comentarii sunt deosebit de concludente:

Autorul*: Prea Fericirea Voastră, aşa cum ştiţi, există nenumărate opinii teologice cu privire la realitatea* (σχετικῶς πρὸς τὴν πραγματικότητα) *Luminii Sfinte.*

Patriarhul*: Da.*

---

[230] Tsekoura, Τό Ἅγιον **Φῶς**, p. 57-61.

[231] *Ibidem*, p. 62-66, passim.

Autorul: *După experienţa Dumneavoastră Lumina Sfântă este supranaturală?*

Patriarhul: *Lumina Sfântă este o lumină* sfântă [Τό Ἅγιον φῶς εἶναι ἅγιον φῶς].

Autorul: *Cu alte cuvinte este o minune?*

Patriarhul: *Este o adevărată minune, o adevărată minune*, [... εἶναι ἀληθινό, ἀληθινό].[232]

Trebuie notat că mărturia Patriarhului stă într-un acut contrast cu relatările unui student scandinav în semitistică, care a vizitat Ierusalimul în 1889, K. U. Nylander. Luând notă de speculaţia sa cum că Lumina Sfântă, "o lumină care străfulgerează din interiorul Mormântului", este aprinsă prin răspândirea de spirt şi alcool în jurul Mormântului,[233] Carl Martin Edsman citează pe Nylander ca spunând că "...grecii înşişi, Patriarhul Ierusalimului însuşi a răspuns anchetei mele [privitoare la realitatea Luminii Sfinte] că acum slujba nu mai este cum era în vremile trecute şi că acest foc nu este trimis de ceva supranatural, ci că ei ţin doar viu, pe cât sunt în stare, un obicei vechi".[234]

Diferenţa dintre cele două relatări anterioare surprinde poate esenţa minunii Luminii Sfinte: Sunt ceremoniile aprinderii luminii din Biserica primară precursoarele ritului Luminii Sfinte şi este acesta un fenomen vechi? Este Lumina Sfântă un simbol al Învierii lui Hristos sau este o manifestare minunată a focului dumnezeiesc şi a Luminii mistice? Vom încerca să ne ocupăm de aceste probleme în capitolele următoare. Acum, însă, trebuie să recunoaştem că datele istorice sunt ambigue şi compromise de mărturii polarizate la extremele unui spectru larg mergând de la credinţă la necredinţă. Cu privire la ceremonia însăşi se poate observa o dezvoltare posibilă de la ceremoniile Bisericii vechi la scheletul aproape complet al ritului contemporan al Luminii Sfinte descris în relatarea călugărului Parfeni din 1846. Totuşi, cele mai multe izvoare occidentale, precum şi cele greceşti postbizantine detectează ritul contemporan numai din secolul al IX-lea. Există de asemenea o remarcabilă

[232] Patriarhul grec ortodox Diodoros I al Ierusalimului, interviu telefonic cu autorul , 26 martie 1992, înregistrare pe bandă (C.T.O.S.)

[233] Edsman, *Påskaftonens*, II, p. 6. nota 3.

[234] *Ibidem*, p. 6-7.

asemănare între relatări cu privire la proprietăţile miraculoase ale Luminii Sfinte. Totuşi, marea majoritate a izvoarelor atribuie fenomenul înşelăciunii sau fraudei pioase şi trucului.

În cele din urmă, trebuie să privim ritul Luminii Sfinte dintr-o perspectivă fenomenologică. Dacă liturghia creştină s-a dezvoltat într-un mod întâmplător, nearticulat, astfel că ceremoniile de aprindere a luminilor din Biserica primară şi ceremonia Luminii Sfinte sunt entităţi distincte şi separate, imaginea unificatoare a Luminii Învierii, care ne îndeamnă să căutăm unitatea în acea mărturie liturgică, este demnă de consideraţie; este un fenomen unic şi valid în şi prin el însuşi. Prin aceeaşi mărturie, dacă Lumina Sfântă este produsă prin mijloace naturale normale şi proprietăţile miraculoase atribuite ei de către credincioşi sunt produsul imaginaţiei, a credulităţii naive, ori a contaminării sociale - o presupunere imprudentă în cel mai bun caz - ea este totuşi un fenomen de care este legată o copleşitoare putere de a evoca viziuni şi senzaţii remarcabile de un tip în largă măsură imaterial, indiferent de etiologia lor psihologică ori socială. Dacă trecerea noastră în revistă a mărturiior istorice ne lasă moştenire o diversitate de istoriografii şi tratări intens polarizate ale Luminii Sfinte, ea ne confruntă de asemenea cu un fenomen care transcende propria sa istorie şi care necesită o tratare separată.

Capitolul II

RITUALURILE FOCULUI, "FOCUL NOU" ŞI LUMÂNAREA PASCALĂ ÎN OCCIDENT:
Comentarii asupra posibilei lor legături cu ritul Luminii Sfinte

Din cele mai vechi timpuri focul a jucat un rol însemnat în riturile religioase. Vechii chinezi, culturile Indiei, băştinaşii africani, indienii din America de Nord, vechii greci, triburile primitive din Europa şi Scandinavia, toate acestea şi alte popoare vechi au înscris ritualuri ale focului ca parte integrantă a dezvoltării lor culturale: ruguri, arderea unui lemn sacru, focuri sfinte ţinute aprinse tot timpul, ceremonialul aprinderii focului în vatră, etc.[235] Acest fapt este reflectat în prezenţa a diferite aspecte ale acestor ritualuri, ce supravieţuiesc în simbolurile şi ceremoniile religioase ale majorităţii religiilor actuale incluzând şintoismul, hinduismul, budismul, islamismul şi creştinismul. Asemenea exemple sunt atât de "vechi şi constante, că ele nu prezintă nici o problemă din punct de vedere al istoriei religiilor".[236] Conform unor autorităţi în materie, în

[235] Carl-Martin Edsmann, *Påscafionens nya eld Jerusalem III*, "Svenska Jerusalemföreningens Tidskrift" 56 (1957), p. 4-17. E. O. James discută utilizarea focului în vechile ceremonii religioase ale Indiei şi Greciei în *Christian Myth and Rituals*, London, 1933, p. 105-108. Una din cele mai complete treceri în revistă a ceremoniilor păgâne ale focului se găseşte la Sir James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, Part IV. Balder the Beautiful: The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the Eternal Soul*, New York, 1935, vol. 1, p. 132-140.

[236] *Ibidem*, p. 10. Cf. S. Cheetham, *Kindling of Fire*, în: *A Dictionary of Christian Antiquities* (ed. W. Smith, S. Cheetham), Hartford, 1880.

creştinism a existat întotdeauna o tendinţă specifică de a încorpora simboluri şi imagini păgâne în *corpusul* liturgic, "purificându-le" şi "înălţându-le" după cum descrie Dom Odo Casel acest proces, "pentru a putea fi folosite în riturile creştine".[237] Aşa cum Părinţii Bisericii au văzut alte simboluri şi ritualuri în "sacrificiile păgâne", ca "umbre, chiar dacă unele duc la rătăcire", ale "adevăratelor taine" ale creştinătăţii - şi ca precursoare ale creştinătăţii".[238] - tot astfel este posibil ca primii creştini să fi văzut ritualurile focului ca o expresie adecvată a înţelegerii creştine a lui Hristos ca Dumnezeu al luminii (In 9,5) şi al focului (Evr. 12,29). Dacă a existat o însuşire conştientă a acestor ritualuri de către credinţa creştină este imposibil de precizat; prezenţa lor într-o formă oarecare în Liturghia creştină este însă incontestabilă.[239]

Anumite ritualuri ale focului asociate cu ritul pascal în Biserica Răsăriteană îşi au, fără îndoială, originile în rugul păgân. În satele din Germania şi Scandinavia uriaşe focuri sunt încă aprinse în ajunul Paştilor

> *... nu numai în curţile bisericilor, ci şi pe vârfurile dealurilor unde oamenii tineri, adunaţi în cerc, dansează, cântă imne pascale, sar peste ele şi uneori aprind roţi de paie de la flăcările lor şi le dau drumul să se rostogolească în jos de pe deal. Băieţii aleargă pe câmpii cu snopuri de paie aprinse de la foc în credinţa că*

---

[237] Odo Casel, *The Mystery of Christian Workship*, London, 1982, p. 60.

[238] Bishop Auxentios of Photiki, *Fear and Trembling Language in the Fourth- and Fifth-Century Liturgical Texts: From Bishop to Schmemann to a Corrected View*, "Orthodox Tradition" 9 (1992) 2-3, p. 48.

[239] Trebuie să comentăm puţin aici asupra uzului focului şi luminii în cultul iudaic de la Templu şi în sinagoga precreştină. Nu există date credibile pentru a stabili o legătură între un atare cult şi datinile creştine ulterioare. În *Tradiţia Apostolică*, de exemplu, Hippolyt afirmă pur şi simplu că creştinii aprindeau lumini la agapa de seară imitând practica iudaică a aprinderii unei lumini în ajunul Sabatului. El nu spune nimic despre o altă ceremonie, sacrificială sau nu, care să implice focul. Este deci puţin probabil ca uzul focului şi candelelor pentru luminarea în catacombe să dea seama de atari obiceiuri, întrucât catacombele nu erau folosite în mod normal pentru cultul public, nici chiar în epoca persecuţiilor. A se vedea *A New Dictionary of Liturgy and Worship*, London, 1986, articolul: "Candles, Lamps and Lights" de C. E. Pocknee şi G. D. W. Randall.

asemenea câmpii vor deveni deosebit de roditoare în anul următor.[240]

Această practică a aprinderii de ruguri este asociată cu Sfântul Patrick, Luminătorul Irlandei care, potrivit lui James, "relatează că prin secolul al VI-lea mari ruguri erau aprinse în Irlanda în ajunul Paştilor, fiind aprinse, se pare, de la 'focul nou' obţinut cu ajutorul cremenei".[241] Este neîndoielnic că această practică derivă din riturile păgâne celtice ale înnoirii vetrei de la un foc nou în fiecare primăvară şi de la focurile sacrificiale aprinse în acel timp de către druizii irlandezi.[242] În recomandările sale pentru reînnoirea vieţii parohiale în Biserica Romano-Catolică contemporană, Părintele Baumann sugerează destul de interesant că aprinderea "focului nou" al Paştilor (despre care vom trata mai jos şi care de obicei este asociat cu un rit liturgic mai formal) trebuie "... să fie în mod ideal un rug mare care izbucneşte în flăcări într-un loc potrivit adunării în aer liber".[243] Acesta nu este nimic altceva decât o chemare la păstrarea sărbătorii populare a Paştilor, pe care tocmai am descris-o.

Pe lângă ruguri, alte feluri de ceremonii ale focului au fost asociate în mod tradiţional cu momentul Paştilor. Frazer descrie, de exemplu, o interesantă ceremonie a focului foarte populară în Mexic şi care are loc în dimineaţa Sâmbetei Paştelui:

> *Frânghii sunt întinse în curmezişul străzilor între case şi la fiecare casă atârnă o efigie a lui Iuda făcută din pastă de hârtie [pinata]. Zeci sau sute împodobesc o singură stradă. Sunt de toate formele şi mărimile, groteşti în formă şi îmbrăcate în veştminte ciudate, umplute bine cu praf de puşcă şi pocnitori uneori, şi cu carne, pâine, dulciuri, săpun şi îmbrăcăminte pentru care mulţimea se va bate şi se va încăiera în timp ce efigia va arde.*[244]

---

[240] Alan W. Watts, *Easter: its Story and Meaning*, New York, 1950, p. 112.
[241] James, *Christian Myth*, p. 108.
[242] Geoffrey Keating, *The History of Ireland*, New York, 1857, p. 300.
[243] Rev Wiliam A. Bauman, *Lent and the New Holy Week*, Notre Dame IN, 1972, p. 71.
[244] Frazer, *Golden Bough*, p.127.

Acelaşi tip de ceremonie poate fi văzut în America de Sud:

> *În Brazilia doliul pentru moartea lui Hristos încetează o dată cu amiaza Sâmbetei Paştilor şi face prilejul unei izbucniri extravagante de veselie pentru învierea Sa. Pretutindeni se trag focuri de armă şi efigii ale lui Iuda sunt spânzurate în copaci şi târâte în mijlocul străzilor pentru a fi în cele din urmă arse ori distruse în alt fel. În satele indiene împrăştiate printre văile sălbatice ale Anzilor Peruvieni, figurile trădătorului făcute din carton şi umplute bine cu petarde şi pocnitori sunt atârnate de spânzurători în Sâmbăta Paştilor înaintea uşii bisericii. Li se dă foc şi când ele pocnesc şi explodează indienii dansează şi strigă de bucurie la distrugerea duşmanului lor pe care îl urăsc. Un mod similar, la Rio Hacha, în Columbia, Iuda este reprezentat în timpul Săptămânii Sfinte prin efigii în mărime naturală, iar oamenii le dau foc ca şi cum s-ar achita de o datorie sacră.*[245]

În Florenţa, Italia, există o bizară ceremonie a focului de fiecare Paşti, numită

> *...Ceremonia Carului ori* Scoppio del carro [*"Explozia carului"*]. *Un porumbel aprins la altarul înalt al Domului, zboară de-a lungul unei sârme la uşa din partea de apus şi este menit să aprindă* [*focul de artificii din*] *carul* [*un car tras de boi*] *semnificând 'fructele pământului'. Dacă acesta reuşeşte, potrivit credinţei populare, prosperitatea recoltei pentru anul care vine este asigurată.*[246]

Ca o mărturie finală a diversităţilor riturilor focului asociate cu sărbătoarea creştină a Învierii,[247] avem un obicei din Biserica armeană care supravieţuieşte în multe sate până în timpurile actuale. Totuşi, acest rit nu este legat în mod nemijlocit de ceremoniile

---

[245] *Ibidem*, p. 128.
[246] Ethel L. Urlin, *Festivals, Holy Days and Saint's Days*, London, 1915, p.75.
[247] Frazer citează o fascinantă arie a acestor rituri, *ibidem*, p. 126-131.

pascale, pentru că el are loc pe 2 februarie sau de Întâmpinarea Domnului, în amintirea curăţirii Fecioarei Maria şi ca un rit de purificare pregătitor pentru Înviere. Un rug este făcut de către tinerele cupluri ce trebuie să se căsătorească în anul care urmează. El este aprins de un cleric local. Tinerii dansează în jurul focului în timp ce îl înconjoară, rugându-se să fie feriţi de boală şi pentru o recoltă plină de roade. Cenuşa de la foc este considerată a avea virtuţi protectoare.[248]

Nu există mărturii că mai sus-menţionatele rituri populare au influenţat în mod direct dezvoltarea serviciilor pascale creştine ca atare; mai degrabă ele par să fi existat în timpurile trecute, aşa cum există şi astăzi, pe lângă cultul oficial al Bisericii sub ceea ce Frazer numeşte "o pojghiţă subţire de creştinism".[249] Totuşi, nu este nici o îndoială că aceste rituri exprimă tema universală a renaşterii pascale - eradicarea ori arderea păcatului şi a trădării - şi triumful luminii (focului) asupra întunericului. Într-o oarecare măsură, nu se poate spune că nu există o asemănare cu înghionteala necivilizată din timpul ritului Luminii Sfinte în Sfântul Mormânt prin care creştinii arabi din Ierusalim celebrează umilirea armenilor prin eşecul lor de a uzurpa acea ceremonie luând-o de la ei. Acest argument este întărit de faptul că, aşa cum susţine o autoritate în materie, "în timpul Paştilor la Ierusalim există credinţa că prin obţinerea focului proaspăt de la Sfântul Mormânt, foc care se presupune că e aprins printr-o minune, se asigură norocul pentru anul care vine[250] - o afirmaţie susţinută chiar şi de către relatările musulmane timpurii despre ritul Luminii Sfinte. Aceasta este, fapt îndeajuns de notabil, tocmai tema pe care am observat-o în celebrările Paştilor la Florenţa, în Italia şi în Armenia descrise mai sus. Dar din nou, nu există o legătură liturgică directă între aceste obiceiuri populare şi obiceiurile liturgice din Răsărit sau Apus.[251] În general, ritulaurile

---

[248] Manuk Abeghian, *Der Armenische Volksglaube*, Leipzig, 1899, p. 72 sq.
[249] Frazer, *op. cit.*, p. 131.
[250] Urlin, *Festivals*, p. 73.
[251] Putem nota însă o interesantă trăsătură a "Ceremoniei Carului" de la Florenţa. Flacăra ce aprinde artificiile e luată de la "focul nou" pascal care, la rândul lui, era, după Frazer, "aprins de la amnare ce se spunea că au fost aduse din Ţara Sfântă" (*op. cit.* p. 126) Pentru o descriere a ceremoniei, vezi J. L. Weston, *The Scoppio del Carro at Florence*, "Folklore" 16 (1905), p. 182 sq.

focului din creştinismul occidental sunt tot atât de neoficiale ca şi procesiunile arabe pline de culoare din ceremonia Luminii Sfinte din Ierusalim şi rămân fenomene clar distincte de cultul Bisericii.

Există însă un ritual păgân la care ne-am referit şi care poate avea o legătură liturgică cu ritul pascal creştin din Apus: înnoirea focului din vatră în fiecare primăvară. Acest ritual care a fost cunoscut în vechea Romă, în Irlanda celtică şi de la un capăt la altul al Europei precreştine, este reflectat în Biserica Romano-Catolică în aprinderea aşa-numitului "foc nou" cu "ajutorul unei cremene ... ori a unei lentile arzătoare",[252] o trăsătură stabilă a cultului pascal latin dinainte de Conciliul Vatican II şi care e săvârşită astăzi în chip felurit, iar nu invariabil la nivel de parohie. Acest rit al "focului nou", ne spune un autor, "scânteia obţinută prin frecare" a "simbolizat din timpuri păgâne îndepărtate regenerarea şi sfinţenia, iar acum simbolizează Învierea.[253] În timpurile noastre acesta este săvârşit în dimineaţa Sâmbetei Sfinte, pe când în timpurile vechi era în ajunul Paştilor.[254] Potrivit unei surse, ritul, din care unele părţi sunt de origine germană provenind din secolul al X-lea, nu este parte integrantă a serviciilor pascale occidentale şi este săvârşit afară, la intrarea în biserică:

> *[Acest] ... rit premergător ... [este]... mai degrabă o pregătire pentru Înviere decât o parte a acesteia şi în mod ideal ...[acesta] ... are loc în afara Bisericii. Multe din aceste rituri sunt de origine galică. Formula pentru binecuvântarea focului nou îşi are obârşia în Germania secolului al X-lea, dar practica aprinderii focului nou se găseşte acolo cam de prin secolul al VIII-lea. Obiceiul roman a fost acela de a aduce Sâmbătă noaptea o lumină dintr-o ascunzătoare pentru iluminare. ...Pentru întreaga primă parte a slujbei până la Liturghia însăşi, săvârşitorii poartă mantia, veştmântul pentru celebrările solemne în*

---

[252] John Walton Tyrell, *Historical Survey of Holy Week: Its Services and Ceremonial*, London, Oxford UP, 1932, p. 149.
[253] Christina Hole, *Easter and its Customs*, New York, 1961, p. 52.
[254] Watts, *Easter*, p. 99. cf. James, *Christian Myth*, p. 109.

afara liturghiei. Nimic nu se face în altar deoarece aceste rituri nu fac parte din sacrificiul liturgic.[255]

Mărturii ale caracterului neoficial al "focului nou" putem vedea în ceremoniile care derivă din acesta. În Bavaria, de exemplu, ritualul popular al "aprinderii omului de Paşti" - incendiind o cruce înfăşurată în paie astfel încât să reprezinte un om cu mâinile întinse - este îndeplinit cu "o lumânare subţire purtând focul nou din Biserică".[256]

Aprinderea "focului nou" la intrarea în biserică nu pare să fi fost cunoscută la Roma înainte de secolul al XII-lea.[257] În vechea Romă, observă James,

> *... trei lămpi mari erau ascunse în altă parte în Joia Mare în timpul consacrării Mirului şi ţinute aprinse prin intermediul feştilelor până în Sâmbăta Sfântă. Din aceste lămpi erau aprinse lumânările şi alte candele de către preoţi pentru a lumina ceremonia baptismală.*[258]

Ceea ce se pare a fi fost continuat în serviciul pascal de la Roma era ceva foarte asemănător ceremoniei aprinderii luminilor din Biserica veche. Pe cât se pare, acestea au fost înlocuite mai târziu de ritul "focului nou" aşa cum s-a dezvoltat acesta în riturile neromane ale Missei. Astfel, în reconstrucţia sa inexactă a serviciilor pascale latine din jurul anului 1000 (împreună cu ceea ce par a fi elemente mai târzii ale cultului în unele locuri) Watts sugerează că, în ciuda practicii de la Roma, serviciile pascale (ţinute în această epocă în seara Sâmbetei Mari) începeau cu aprinderea "focului nou" aşa cum ne-am referit la el în forma sa actuală:[259]

> *Spre miezul nopţii ei, [închinătorii] aud clinchetul unui oţel lovind o cremene în spatele bisericii. Din piatră*

---

[255] *New Catholic Encyclopedia*, New York, art. "Easter Vigil" de W. J. O'Shea, p. 10.
[256] Watts, *op. cit.*, p. 112.
[257] J. D. Chrichton, art. "New Fire" în *New Dictionary*, p. 388.
[258] James, *Christian Myth*, p. 109.
[259] O bună schiţă a formei moderne la Baumann, *Lent*, p. 70sq.

iese foc; din mormânt, Hristos. Scânteile din cremene aprind iasca şi izbucnesc în flăcări.[260]

Aprinderea "focului nou" este adesea citată de învăţaţi împreună cu ceremonia Luminii Sfinte de la Mormântul lui Hristos din Ierusalim. Astfel Frazer notează că:

> *În fiecare an în Sâmbăta dinaintea Duminicii Paştilor un foc nou* [subl. mea] *se aprinde în mod miraculos la Sfântul Mormânt din Ierusalim. Acesta coboară din cer şi aprinde lumânările pe care Patriarhul le ţine în mâinile sale, în timp ce cu ochii închişi el se luptă complet singur în Capela Îngerului. ...Acesta este noul foc sacru; el este trecut apoi credincioşilor care îl aşteaptă.*[261]

Îndeajuns de interesant, într-un citat inexact din Frazer, neatribuit acestuia, Urlin spune că Patriarhul grec aşteaptă "toată noaptea" în Capela Îngerului coborârea focului. În acest rit ea vede "vechile ceremonii ale focului" găsind paralele între presupusa priveghere de toată noaptea a patriarhului în mormânt şi un cântecel cântat în Ajunul Paştilor de copii englezi purtând "făclii şi un mic steag negru": "Am postit în noapte căci aceasta e Lumina".[262] Mary Hamilton sugerează de asemenea că lumina pascală, care în Biserica Greacă actuală e trecută de la lumânarea preotului celebrant la lumânările ţinute de închinători, nu este decât echivalentul "focului nou occidental", "deplina lui semnificaţie" fiind realizată numai la Ierusalim în ceremonia Luminii Sfinte.[263] O echivalare similară este făcută de John Tyrer în consideraţiile sale despre privegherea pascală.[264] Deşi este evident că există paralele între aprinderea "focului nou" din serviciile pascale pregătitoare ale Bisericii Apusene şi din cele păgâne, respectiv aprinderea de primăvară a focului în vatră, relaţia unui asemenea rit cu ceremonia Luminii

---

[260] Watts, *op. cit.*, p. 99.
[261] Frazer, *op. cit.*, 128-129.
[262] Urlin, *op. cit.*, p. 74.
[263] Mary Hamilton, *Greek Saints and Their Festivals*, Edinburgh-London, 1910, p. 134-135.
[264] Tyrer, *op. cit.*, p. 149.

Sfinte este în cel mai bun caz foarte firavă. Întâi de toate, Lumina Sfântă nu a fost niciodată numită "focul nou". Mai mult, asemenea vechilor ceremonii ale aprinderii pascale a luminilor din Roma, ritul pare să derive de la ceremoniile aprinderii luminilor din Biserica primară, iar nu din obiceiurile asociate cu aprinderea "focului nou". În cele din urmă, împărţirea luminii pascale în serviciile ortodoxe nu are nimic de-a face cu aprinderea unui foc. Lumina pascală este luată de la candela privegherii, care este ţinută întotdeauna aprinsă deasupra altarului din bisericile ortodoxe.[265] Singura legătură directă între împărţirea luminii pascale şi ceremonia Luminii Sfinte poate fi găsită numai în Bisericile greceşti - şi aceasta târziu, după cum vom vedea mai jos - şi în imitarea lor conştientă a ritului din Ierusalim.

Ritul aprinderii lumânării pascale în Biserica occidentală, rit în care o lumânare, "de regulă foarte mare, este binecuvântată în mod solemn în slujba privegherii din Sâmbăta Sfântă",[266] este de bună seamă vechi. În *Liber Ordinum* din secolul al IV-lea, conformă liturghiei vizigoţilor este păstrată aprinderea lumânării pascale de la o candelă *(lucerna)*, probabil un rit similar celui practicat la Roma înaintea ceremoniilor baptismale pascale, deşi o mărturie clară pentru aceasta este absentă din documentele liturgice.[267] Aşa cum am notat, până cel târziu în secolul al VIII-lea candelele, iar nu lumânările, erau în centrul ceremoniei aprinderii luminii în Roma.[268] Totuşi, în afara Romei,

---

[265] Frazer afirmă eronat într-o relatare imaginară a ceremoniilor pascale din Grecia contemporană că: "la Atena un foc roşu se aprinde în catedrală la miezul nopţii Sâmbetei Mari. ...Teoretic toate lumânările oficianţilor sunt aprinse de la focul nou sacru din catedrală, dar practic se poate suspecta faptul că chibrituri ce poartă numele lui Lucifer iau parte şi ele la brusca iluminaţie" (*op. cit*, p. 130).

[266] Cardinal Giaccomo Lercaro, *A Small Liturgical Dictionary*, London, 1959, p. 63. O descriere a lumânării pascale şi la Martčne, *De antiquis ritibus*, vol. 4, p. 24. Pentru un rezumat al dezvoltării formei lumânării, vezi *The Catholic Encyclopedia*, 1913, art. "Paschal Candle" de Herbert Thurston, p. 516.

[267] *Dictionaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (ed. F Cabrol et H. Leclercq), 1938, art. "Paques" de H. Leclerq, col. 1567.

[268] Astfel, Tyrer afirmă: "La Roma, aşa cum ştim de la Papa Zaharia (741-752) în *Ep.* 13 (către Bonifaciu), trei candele mari erau ascunse într-un colţ îndepărtat al bisericii în timpul consacrării Mirului ... şi erai ţinute aprinse până la utilizarea lor în ajunul Paştilor." (*Holy Week*, p. 149). Iarăşi, nu există dovadă fermă din izvoarele liturgice că la acea dată era aprinsă de la aceste candele o lumânare pascală. Ştim doar că lumânările şi candelele din biserică erau aprinse

binecuvântarea lumânării pascale - de regulă o coloană de ceară de dimensiuni foarte mari - era un obicei vechi şi el devenise atât de popular încât conform celei de a doua ediţii din Liber Pontificalis, *a fost transferat în secolul al VI-lea de la Roma în dioceza 'suburbiilor'.*[269]

Urma ritului binecuvântării lumânării pascale este detectată de unii savanţi în influenţele păgâne.[270] Totuşi, este mult mai probabil că aceasta, asemenea ceremoniei Luminii Sfinte şi a obiceiului aprinderii lumânării pascale la Roma, să derive direct din ceremoniile aprinderii luminilor din Biserica timpurie.[271]

Explicarea ce întruneşte cea mai mare favoare astăzi este că lumânarea provine din vechea practică creştină a aprinderii şi binecuvântării luminilor (candelelor) seara devreme, pentru a aduce lumină în loc de întuneric, în biserică. Deşi de origine practică, ceremonia a devenit cu timpul un rit dezvoltat, numit Lucernarium, *"aprinderea luminilor [candelelor]" însoţit de psalmi, cântări şi rugăciuni. Deoarece acest serviciu preceda ca o introducere vecernia, vecernia însăşi a fost numită* Lucernarium, *aşa cum este astăzi în ritul milanez. Lumina şi binecuvântarea lumânării pascale în cea mai importantă noapte a anului este, astfel, atât o supravieţuire cât şi o dezvoltare a unui obicei observat cândva în seara fiecărei zile. Că aceasta este probabil adevărata origine a lumânării pascale, pare a fi demonstrat de faptul că diaconul care se îngrijeşte de*

---

de la aceasta pentru serviciul baptismal din Sâmbăta Mare (cf. E. O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, New York, 1961, p. 212.

[269] James, *op. cit.* p. 109.

[270] *Ibidem*, p. 108.

[271] Şi în vechile biserici ale Indiei avem dovada că lumânarea pascală îşi are originea în aprinderea unei candele întrucât în indicaţiile tipiconale pascale ale acestor biserici se prevede doar aprinderea unei candele. Vezi Prof. Vargheese Pathikulangara, *Ressurection, Life and Renewal: A Theological Study of the Liturgical Celebrations of the Great Saturday and the Sunday of Resurrection in the Chaldeo-Indian Church*, Dharmaram Publications, 1982, p. 67, nota 112.

lumini în biserică este cel ce poartă lumânarea în biserică...[272]

Atestând şi el vechea origine a lumânării pascale, James notează că potrivit lui Eusebie, împăratul Constantin a poruncit ca Ierusalimul să fie luminat [cu lumânări][273] în noaptea privegherii Paştilor, iar Sfântul Chiril se referă la aceasta ca la acea noapte al cărei întuneric este asemenea zilei.[274]

Începând de prin secolul al VIII-lea, ceremonia aprinderii lumânării pascale a fost mutată în dimineaţa Sâmbetei Mari (unde a rămas până astăzi).[275] În acelaşi timp, după James, ritul a început să dobândească un caracter mai răsăritean, fiind influenţat de riturile galican şi spaniol, care la rândul lor absorbiseră multe elemente din tradiţia liturgică răsăriteană..[276] Prin secolul al XII-lea, aprinderea lumânării pascale devenise generală chiar şi în riturile Bisericii Romei. Ea a ajuns de asemenea să fie legată de riturile "focului nou" de la care se aprindea lumina pascală.[277] Simbolismul acestei ceremonii este evident: Lumina triumfă asupra întunericului, sau întunericul este transformat într-o lumină a zilei spirituale. Astfel, asimilarea ceremoniei de către Biserica Romei, împreună cu ritul "focului nou" şi unele din elementele răsăritene ale riturilor liturgice galic şi spaniol a fost o dezvoltare firească. Pe calea acestei dezvoltări putem vedea câteva paralele interesante între ceremonia aprinderii lumânării pascale şi ritul Luminii Sfinte.

Datinile pascale galicane,[278] din care derivă ritul "focului nou"au adus la un loc focul nou şi binecuvântarea lumânării pascale

---

[272] O'Shea, *Easter Vigil*, p. 10.

[273] Textul se referă la κηροῦ κίονας sau "stâlpi de ceară".

[274] James, *Seasonal Feasts*, p. 211-212.

[275] James, *Christian Myth*, p. 109.

[276] James, *Seasonal Feasts*, p. 212.

[277] *Ibidem.*

[278] Nu folosim aici termenul "galican" pentru a ne referi numai la ritul folosit în Franţa precarolingiană, ci la "familia riturilor latine neromane", cum sunt numite de Jasper şi Cuming. Ritul spaniol sau mozarab este, deci, adeseori inclus sub acest termen generic, deşi am preferat să vorbim separat de influenţa lui, în contrast cu influenţa compozită a celorlalte familii de rituri "galicane" nelatine asupra datinilor pascale romane. Vezi R. C. D. Jasper şi G. J. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, New York, 1967, p. 147.

şi au dat formă finală acestei ceremonii dinaintea privegherii pascale aşa cum supravieţuieşte în vremurile noastre.[279] Ritul spaniol însă, deşi - asemenea altor rituri neromane - a influenţat dezvoltarea serviciului binecuvântării lumânării pascale în Biserica Romei, a determinat practici liturgice suplimentare care nu au supravieţuit. Aceste practici sunt de interes pentru noi deoarece ele conţin elemente reminiscente din vechiul ritual al aprinderii luminilor şi din privegherea pascală din Ierusalim care evocă imagini ale ritului Luminii Sfinte. Astfel, în capitolul I am sugerat că Egeria, probabil o călugăriţă spaniolă, era familiarizată cu privegherea pascală din Ierusalim (pe care o descrie ca fiind celebrată "*quemadmodum ad nos*", adică "aşa cum noi o săvârşim acasă"[280]), şi că ceea ce ea a văzut trebuie să fi fost o veche formă a ritului Luminii Sfinte.

Ritul spaniol (mozarab) al privegherii pascale începea practic

> *...la ceasul al nouălea ; clericii şi poporul merg la biserică şi fiecare primeşte o lumânare subţire neaprinsă de la episcop. Însoţit doar de prezbiteri şi diaconi, acesta intră apoi în sacristie, ale cărei uşi şi ferestre sunt acoperite cu voaluri, astfel că înăuntru este întuneric. Sosit acolo, el aprinde focul cu cremene şi iască; de la acesta este aprinsă o candelă, iar de la candelă lumânarea pascală. Episcopul purcede apoi la binecuvântarea candelei... ţinută de către... diacon. Apoi binecuvântează lumânarea pascală... Făcând aceasta, el aprinde lumânarea sa subţire de la cea pascală, tot clerul urmând exemplul său, şi deschide uşile sacristiei. Apoi vine întreit repetata exclamaţie* Deo gratias *şi antifonul* Lumen verum, *în timp ce episcopul şi clerul umblă în procesiune în biserică. Alăturându-se, mai marii mirenilor (*seniores populi*) îşi aprind lumânările lor de la cea pascală, şi fiecare apoi de la a lor, aşa că izbucneşte curând o vâlvătaie de lumină.*[281]

[279] Tyrer, *Holy Week*, p. 151-152.
[280] Gingras, *Egeria*, p. 114.
[281] Tyrer, *Holy Week*, p. 154-155.

Reconstituirea de către Tyrer a ritului pascal spaniol aşa cum era el prin secolul al VII-lea, este în acord cu mărturia găsită în colecţia de izvoare literare pentru istoria Bisericii Spaniole a profesorului Puertas Tricas. Sub o înregistrare dintr-un izvor liturgic din secolul al VII-lea, *Antifonario de Léon*, citim că: "En la vigilia pascual... el obispo, después de haber repartido cirios entre los clérigos, marchaba al *thesaurum* [sacristie], después de haber tapado puertos y ventanos con velos, y procedio a encender la lucerna y el cirio y a bendecirlos" ["La privegherea pascală... după ce a distribuit lumânări clericilor, episcopul merge în sacristie - uşile şi ferestrele fiind acoperite cu voaluri - şi purcede la aprinderea candelei şi lumânării pascale şi la binecuvântarea lor].[282]

Este imposibil să omitem uimitoarele similitudini dintre ritul spaniol al binecuvântării candelei şi a lumânării pascale şi ritul Luminii Sfinte din Ierusalim. Clericii spanioli sunt închişi în sacristie, uşile şi ferestrele fiind pecetluite. Este aprinsă o candelă, iar de la aceasta sunt aprinse lumânările. Uşile sacristiei se deschid, lumina e trecută credincioşilor şi biserica se luminează. Avem aici componentele esenţiale ale ritului Luminii Sfinte în forma lui dezvoltată: patriarhul este închis în Sfântul Mormânt întunecat care a fost sigilat; patriarhul citeşte o binecuvântare pentru primirea Luminii Sfinte, candela de pe Mormânt se aprinde; patriarhul aprinde lumânările de la candelă şi transmite Lumina Sfântă închinătorilor ale căror lumânări luminează biserica întunecată. Eşti ispitit de aceste mărturii să crezi că ritul pascal spaniol este modelat după ceremoniile din Ierusalim; că ceea ce a văzut Egeria la Ierusalim a fost tocmai ceea ce a văzut ea acasă; şi de, aceea, că în pelerinajul ei trebuie să fi văzut ceremonia Luminii Sfinte săvârşită în interiorul Sfântului Mormânt. Totuşi, există şi dificultăţi faţă de o asemenea concluzie, deşi aceste dificultăţi sunt specialitatea savanţilor sceptici şi contează puţin în faţa a ceea ce un credincios circumspect nu poate decât să admită drept ceva mai mult decât nişte simple similitudini accidentale. Întâi de toate, noi nu ştim în detaliu forma serviciilor divine din Spania în secolele al VI-lea ori al VII-lea. Astfel nu putem afirma că Egeria a văzut în Ierusalim ceea ce noi vedem în Spania

[282] Rafael Puertas Tricas. *Iglesias Hispanicas* (Siglos IV al VIII): *Testimonios Literarios*, Madrid, 1975, p. 144-145.

secolului al VII-lea. În al doilea rând, nu există informaţii istorice indiscutabile pentru a stabili că ritul spaniol era o adaptare clară a uzului liturgic răsăritean Chiar şi presupunerea, deşi susţinută de mulţi învăţaţi, că ritul mozarabic a fost influenţat de liturghiile răsăritene, e bazată pe analize textuale, nu pe exemple de colaborare şi schimb clar.[283] În al treilea rând, relatările ceremoniilor pascale din Ierusalim anterioare secolului al IX-lea nu descriu în mod consecvent aceleaşi rituri pe care le observăm în Spania secolului al VII-lea. În fine, deşi există asemănări remarcabile între ritul mozarabic, pe care l-am descris, şi ceremonia complet dezvoltată a Luminii Sfinte, există şi asemănări între tradiţiile pascale anterioare secolului al XII-lea de la Roma şi cele mai timpurii relatări ale acelei ceremonii. La Roma o candelă era "ascunsă" şi de la aceasta erau aprinse lumânările şi candelele bisericii (la origine, lumânările baptismale). Aici avem de asemenea obiceiul "scoaterii" luminii dintr-un loc ascuns (din Sfântul Mormânt aşa cum spune Egeria)[284] şi a folosirii acelei lumini pentru a săvârşi serviciul pascal baptismal şi pentru a ilumina biserica. Oricât de constrângătoare ar fi similitudinile dintre riturile pascale mozarabice şi ceremonia Luminii Sfinte, este întotdeauna posibil - cel puţin pentru sceptic şi necredincios - ca aceste similitudini să fie pur şi simplu accidentale.

Trebuie să abordăm acum o chestiune finală. Dacă într-adevăr ritul Luminii Sfinte din Ierusalim are în comun unele elemente cu ceremoniile de aprindere a luminii din Occidentul creştin - fie ele din Roma ori din riturile galic sau spaniol - care pe care a influenţat? Sunt ceremoniile aprinderii luminii din Roma şi Europa creştină o imitare conştientă a unei minuni vechi de la Mormântul lui Hristos, sau ceremoniile aprinderii luminilor din Biserica timpurie, comune creştinătăţii răsăritene şi apusene, s-au dezvoltat într-un ritual elaborat la Ierusalim după secolul al IX-lea implicând

---

[283] Jasper şi Cuming, de exemplu, susţin că riturile latine neromane "tind să arate mai multe urme ale influenţei răsăritene decât face ritul roman propriu-zis" (*Eucharist* p. 147). Pe de altă parte, recunoscând o atare influenţă, Dix afirmă că "aceste împrumuturi sunt relativ târzii şi de importanţă superficială, chestiuni de decoraţie mai degrabă decât de substanţă", Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, San Francisco, 1982, p. 549.

[284] "Lumina... e luată din interiorul grotei [Sfântului Mormânt]"; Gingras, *Egeria*, p. 90.

fie miraculosul, fie prestidigitația? În ce privește întrebarea care a influ-ențat pe care, este probabil lipsit de riscuri a spune că în cele mai multe cazuri practicile liturgice ale Bisericii occidentale derivă în cele din urmă din cele ale creștinătății răsăritene. Ca o axiomă de lucru pentru studiul liturgic al Bisericii răsăritene un autor folosește următoarea afirmație: "într-o mare măsură rădăcinile culturii occidentale pot fi urmărite în vechile culturi ale Răsăritului. Studiile occidentale de istorie, religie, literatură și de arte frumoase încep adesea cu cultura și gândirea greacă".[285] Cerând îngăduință pentru supralicitarea din această formulă, putem totuși urmări această pistă și spune că probabil ceremoniile pascale ale Occidentului trebuie să fi venit din Răsărit.

Întrebarea dacă ceremoniile pascale ale Occidentului constituie o reiterare a minunii de la Mormântul lui Hristos din Ierusalim, e un alt fel de întrebare. Fără îndoială, cel puțin în Biserica creștină de dinainte de schismă, Țara Sfântă a fost un centru de închinare atât pentru creștinii răsăriteni cât și pentru cei apuseni. Și există o atribuire comună a unei semnificații supranaturale acestor Locuri Sfinte și riturilor lor. Am văzut de exemplu mărturii că unii creștini latini dinainte de schismă au crezut cândva că ceremonia Luminii Sfinte implica o coborâre minunată a unui "foc" sau a unei "lumini" din Cer. Nu există motiv, de aceea, să credem că obiceiurile pascale occidentale nu au comemorat odinioară o asemenea credință. În același timp, nu avem înregistrate mărturii care să susțină o asemenea credință.[286] S-ar părea că problema trebuie să rămână fără răspuns. Nu pentru că documentele istorice sunt în întregime insuficiente, ci pentru că orice răspuns ar avea de dat seama de problema credinței în miraculos. Și aceasta este iarăși o problemă de psihologie religioasă, nu de cercetare istorică. Scepticul n-ar admite niciodată suficiența documentului istoric.

---

[285] Joan L. Roccasalvo, *The Eastern Catholic Churches: An Introduction to Their Worship and Spirituality*, Collegville MN, 1992, p. 5.

[286] Există însă dovezi din abundență că pelerinii la Ierusalim au adus în Occident imagini și impresii ce au afectat cel puțin arhitectura bisericească de aici. Cf. Robert Ousterhout, același (ed), *Loca ca Santa and the Architectural Response to Pilgrimage in: The Blessings of Pilgrimage*, Urbana and Chicago, 1990, p. 108-124.

Capitolul III

EVALUĂRI CONTEMPORANE ALE FENOMENULUI LUMINII SFINTE

Aşa cum am observat în primul capitol, informaţiile istorice privitoare la Lumina Sfântă sunt complexe şi problematice. Acest fapt dă seama în parte de faptul că, în vreme ce fenomenul este probabil mai bine cunoscut răsăritenilor, creştinii, atât din Răsărit cât şi din Apus, sunt pe ansamblu mai degrabă nefamiliari cu săvârşirea ceremoniei în fiecare an la Ierusalim. Mai mult, nu numai că Lumina Sfântă a fost înţeleasă şi tratată în chip diferit de cercetătorii istorici, atât ca un miracol cât şi ca o păcăleală intenţionată, dar în lucrările de referinţă contemporane se află o largă diversitate de opinii privitoare la aceasta. La rândul ei, această diversitate este favorizată de lipsa unui studiu istoric obiectiv şi grijuliu al ritului, precum şi de relativa obscuritate a fenomenului.

Pentru a căpăta o imagine asupra ritului Luminii Sfinte aşa cum este înţeles în lumea creştină contemporană, ne vom adresa diferitelor relatări din sursele de informaţii enciclopedice. Deşi nu exhaustive, sursele noastre constituie o colecţie unică şi relativ completă a tratărilor extrem de insuficiente ale subiectului, ce pot fi găsite în lucrările de referinţă istorice, liturgice şi teologice standard - o mărturie în plus a atenţiei critice şi generale limitate, acordate fascinantului rit al Luminii Sfinte. Izvoarele au fost împărţite în: cele care privesc fenomenul într-un ton polemic ca pe o fraudă pioasă; cele sceptice faţă de fenomen, dar care nu sunt polemice în exprimarea scepticismului lor; cele care relatează despre subiect în mod obiectiv şi rămân neutre cu privire la autenticitatea minunii; şi

un izvor care acceptă fenomenul ca o minune religioasă autentică, această ultimă sursă având simpatii şi filiaţii creştine,răsăritene.

Referiri polemice

Concepţia că Lumina Sfântă este o fraudă şi produsul unui truc este reflectată într-o înregistrare dintr-o enciclopedie religioasă standard care condamnă fenomenul ca o ruşine atât pentru religie cât şi pentru natura umană:

> *Clericii greci şi armeni se asociază cu această ocazie şi, în mijlocul procesiunii, solemnităţilor, al unei mulţimi agitate şi al unor scene ruşinoase nu numai pentru numele de religie, ci şi pentru natura umană, aşteptatul foc îşi face apariţia dinăuntrul unei cămări în care un episcop grec şi unul armean s-au încuiat singuri.*[287]

"Cămara" la care autorul acestui citat se referă este bineînţeles edicului Sfântului Mormânt, Sfântul *Koinouklion*. Asocierea relatată a clericului grec şi armean este o exagerare a rolului pasiv pe care îl joacă clericii armeni în primirea Luminii Sfinte de la slujitorii ortodocşi. Tonul polemic al acestui citat este din nou în consonanţă cu evaluările Luminii Sfinte din secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, pe care sunt fundamentate puţinele referiri ale enciclopediilor contemporane la fenomen.

O altă referinţă enciclopedică standard refuză Lumina Sfântă cu egală dezaprobare:

> *În Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim până acum câţiva ani în urmă,*[288] *se perpetua frauda pioasă a*

---

[287] *Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* New York, 1981, art. "Holy Fire", p. 305.

[288] În aparenţă Schaff sub impresia faptului că ceremonia Luminii Sfinte a încetat a mai fi celebrată la Ierusalim la data pe când scria. Faptul e, desigur, incorect.

"Luminii Sfinte" săvârşită de patriarhul grec care prezenta de trei ori din mormântul sfânt o lumânare subţire ori o făclie aprinsă, despre care declara că fusese aprinsă printr-o minune fără intervenţia umană. Stârniţi de o mare emoţie, spectatorii se luptau să-şi aprindă lumânările de la focul miraculos şi apoi o duceau de la un capăt la altul al lumii greceşti. În secolul al XII-lea, o tradiţie timpurie spune că, Saladin însuşi a fost martor la această minune şi a recunoscut caracterul ei miraculos...[289]

Toate elementele aprecierilor polemice din secolul al XIX-lea, de la începutul secolului al XX-lea şi cele foarte contemporane despre ritul Luminii Sfinte sunt de asemenea conţinute în acest pasaj: ritul este o fraudă - chiar dacă una "pioasă"; implică un comportament ruşinos din partea credincioşilor; şi aparţine lumii grecilor.

Relatând faptele despotului al-Hakim din secolul al XI-lea şi distrugerea Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim, *Enciclopedia Islamului* face referire la Lumina Sfântă pe un ton polemic notând că natura sa frauduloasă e cea care a dus la acest eveniment nefericit:

... Potrivit lui Ibu al-Kalanisi, distrugerea Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim s-a întâmplat deoarece califul s-a indignat de frauda practicată de călugări în ce priveşte miracolul coborârii Focului Sfânt pe altar.[290]

Coborârea Luminii Sfinte nu avea loc, aşa cum se sugerează în această notă, pe altarul Bisericii, ci chiar la Mormânt. Autorul repetă o eroare a cronicarului al-Kalanisi.

---

[289] *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, 1963, artic. "Easter" de D. S. Schaff, p. 45-46.

[290] *The Encyclopedia of Islam: New Edition*, Briel, Leiden, 1971, art: "al-Hakim bi-amr Alah" de M. Canard.

Referirile sceptice

Mai multe referiri enciclopedice îşi exprimă scepticismul faţă de Lumina Sfântă, nemenţinând însă nici o poziţie polemică nici una neutră cu privire la fenomen. Un asemenea exemplu se găseşte într-o lucrare de referinţă de limbă neo-greacă sub titlul "Ceremonia Luminii (Sfinte)":

> *Celebrată la Ierusalim în după amiaza Sâmbetei Mari. În ea patriarhul ortodox al Ierusalimului împreună cu episcopii săi şi un mare număr de preoţi, diaconi şi cântăreţi, precum şi patriarhul armenilor, formează o procesiune în biserica Învierii. Stingând toate luminile din biserică, patriarhul în veştminte albe simple intră în edicului Sfântului Mormânt, sigilat şi complet întunecat în acest timp şi după ce s-a rugat în Sfântul Mormânt împarte Lumina Sfântă*[291] *de la două făclii celor din afara edicului. Acest rit derivă din simbolismul subtil al iluminării umanităţii prin Învierea lui Hristos.*[292]

Deşi nu vedem nici o polemică împotriva ritului Luminii Sfinte, este clar din această notiţă că Lumina Sfântă este o expresie simbolică a luminii Învierii. În fapt nu se face nici o menţiune despre pretenţia că focul are origine miraculoasă. Această explicaţie a fenomenului este reprezentativă pentru moştenirea a ceea ce am numit evaluarea grecească postbizantină a Luminii Sfinte printre intelectualii greci.

Această atitudine sceptică o vedem într-o altă lucrare modernă de referinţă, lucrare standard în limba greacă, *Enciclopedia religioasă şi etică* la articolul "Lumina Sfântă".

> *Cum este cunoscut tuturor, în noaptea Sâmbetei Mari, puţin înaintea liturghiei Învierii, preotul slujitor împarte*

---

[291] Apelativul grecesc corespunzător este Ἅγιον Φῶς [De dragul clarităţii, autorul redă peste tot în carte această sintagmă prin "Holy Fire". În traducere am revenit la o versiune fidelă expresiei originale (="Holy Light") n. tr.]

[292] Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν Ἐλευθερουδάκη, Athena, 1931, art. Φωτὸς ἁγίου τελετὴ de D. I. Kouimoutsopoulos, p. 768.

credincioşilor lumina strălucitoare a Învierii de la candela perpetuu aprinsă din altar [candelă care atârnă de regulă în spatele ori deasupra Sfintei Mese şi care este ţinută aprinsă tot timpul] cu cuvintele "veniţi şi luaţi din lumina cea neînserată, slăvind pe Hristos Care a înviat din morţi." Toate luminile sunt apoi aprinse şi Biserica devine strălucitoare de lumină simbolizând luminarea omenirii prin Învierea lui Hristos. Împărţirea acestei lumini sfinte aminteşte strălucitoarea ceremonie a Luminii Sfinte din Ierusalim în timpul căreia patriarhul ortodox împarte pelerinilor şi credincioşilor Lumina Sfântă a Învierii.

Această ceremonie [din Ierusalim] este celebrată cu mare solemnitate în după amiaza Sâmbetei Mari. În timpul ceremoniei, patriarhul ortodox şi episcopii săi şi mulţi preoţi, diaconi şi cântăreţi merg în procesiune spre biserica Învierii. Toate luminile din Biserică fiind stinse, patriarhul singur în veştminte albe simple şi umile intră în edicului Sfântului Mormânt până atunci întunecat şi sigilat, iar după rugăciunea îndelungată iese din edicul şi împarte de la două torţe Lumina Sfântă a Învierii credincioşilor care aşteaptă. Pelerinii pioşi la locurile Sfinte în timpul acestor zile pascale descriu cu uimire şi căinţă ceremonia Luminii Sfinte care se spune că nu are proprietatea de a arde [pe acei care o ating cu mâna].[293]

Această descriere a Luminii Sfinte este, desigur, nepolemică. Demn de amintit este faptul că notiţa conţine o referire la proprietăţile, pretins miraculoase ale Luminii Sfinte. Totuşi, această referire este prefaţată de expresia "se spune" (ὡς λέγουν) care în limba greacă cuprinde un ton de scepticism. Încă o dată, nu se face menţiune despre originea ei supranaturală. Trebuie amintit că notiţa scrisă de Spyridon Makres este aproape identică cu notiţa mai sus menţionată a profesorului Kouimoutsopoulos, afară de câteva expresii adăugate. Şi este probabil o mărturie a concepţiei fixe pe care intelectualii greci moderni o au despre fenomenul Luminii Sfinte.

---

[293] A. Martinos, Θρησκευτική καὶ Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, 1968, art Φῶς Ἅγιον, de S.G. Makris, col. 13-14.

În sfârşit, o relativ recentă lucrare de referinţă conţine o notiţă despre Lumina Sfântă care, iarăşi, deşi nu polemică, exprimă scepticism faţă de ceremonie, pe care o atribuie unei legende:

> *Lumina Sfântă, o legendă asociată cu binecuvântarea "focului nou" din timpul privegherii pascale, este săvârşită conform ritului ortodox în Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim. Versiuni timpurii ale legendei datează din secolul al XI-lea şi al XII-lea... Legenda variază în conţinut, dar următoarele pot fi privite drept cele mai răspândite elemente: 1) Focul are origine miraculoasă coborând ca şi limbile de foc de la Cincizecime. Câţiva comentatori au susţinut că această flacără spontană este produsă de o torţă tratată chimic care se aprinde după o anumită perioadă de timp ori în contact cu apa. Acest procedeu poate să fi fost intenţionat ca o dramatizare simbolică, dar din cauza credinţei larg răspândite că este o minune, unii l-au privit ca o înşelăciune deliberată. 2) Focul nu dă nici căldură nici nu consumă. (unele relatări greceşti îl descriu ca φῶς "lumină", iar nu ca πῦρ "foc". ... Focul este selectiv, evitând lumânările tuturor celor care nu sunt de credinţă ortodoxă. Acest aspect al legendei pare să-şi fi avut originea curând după schisma de la 1054.*[294]

Există, desigur, multe inexactităţi în această relatare. Relatarea istorică a dezvoltării ritului duce pe o pistă falsă, deoarece prima relatare a ceremoniei datează din secolul al IX-lea. De asemenea, Lumina Sfântă nu este niciodată numită "foc" în izvoarele greceşti, ci este întotdeauna numită "lumină". Nici nu face parte dintr-o ceremonie a aprinderii "focului nou". Mai mult, aşa cum am văzut în dosarul istoric, mult după schisma din 1054 existau participanţi neortodocşi la ceremonie, despre mulţi dintre ei relatându-se că luau lumina de la ortodocşi, aşa cum fac armenii şi alţi neortodocşi în zilele noastre. Aceasta pledează împotriva pretenţiei că în jurul schismei s-a ivit o legendă conform căreia Lumina Sfântă ocolea

[294] *The Encyclopedic Dictionary of Religion*, Washington, 1979, articolul "Holy Fire" de R. H. Marshall, p. 1690.

lumânările participanţilor neortodocşi la rit. În ciuda acestei deficienţe, totuşi, notiţa nu are ton polemic şi abandonează chiar acuzaţia de înşelătorie atribuind-o "unor" anonimi.

Referiri neutre

Există doar câteva referiri la ceremonia Luminii Sfinte care relatează detaliile fenomenului fără remarci polemice şi pe un ton neutru. Prima dintre acestea se află într-o ediţie a *Enciclopediei Catolice* de la începutul secolului al XX-lea care menţionează pur şi simplu fenomenul în treacăt în cursul unei notiţe despre Sfântul Mormânt: "De fiecare parte a zidurilor [Ediculului] există o deschidere ovală folosită în Sâmbăta Mare de către greci pentru distribuirea focului sfânt".[295] Nu este nimic remarcabil sau informativ în această notiţă, dar ea este un interesant exemplu de referire la Lumina Sfântă - ceva rar în el însuşi şi prin el însuşi - care tratează ceremonia pur şi simplu ca un eveniment, mai degrabă decât ca o ocazie pentru comentarii negative cu privire la pretenţii privitoare la proprietăţile şi originile ei miraculoase.

O a doua prezentare a ritului Luminii Sfinte se găseşte într-o enciclopedie greacă modernă, o lucrare standard. Sub titlul "Lumina Sfântă" citim următoarele:

> *Astfel era numită lumina împărţită de Patriarhul ortodox al Ierusalimului credincioşilor în Sâmbăta Mare. În după amiaza Sâmbetei Mari toate luminile Bisericii Învierii sunt stinse, Patriarhul intră în ediculul Sfântului Mormânt şi după rugăciune împarte Lumina Sfântă celor de afară, de la două făclii. Multe s-au scris despre această lumină, în special comentarii despre celebrarea ritului şi despre realitatea lui.*[296]

---

[295] *The Catholic Encyclopedia*, New York, 1913, articolul "Holy Sepulchre", p. 426 de A. L. McMahon.

[296] Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, ed. II, Athena 1926-1934, articolul Φῶς ἅγιον, de K. I. Dyovouniotis, p. 318.

Referiri simpatizante

Singura referire enciclopedică simpatizantă față de Lumina Sfântă se găsește într-o lucrare de referință coptă, într-o notiță despre celebrarea Sâmbetei Mari:

> *În fiecare an în Sâmbăta Mare, ajunul Paștelui, cele patru biserici ortodoxe*[297] *din Țara Sfântă (greacă, armeană, coptă și siriană) participă la arătarea Luminii Sfinte...*
>
> *Dimineața devreme toate candelele dinăuntrul Sfântului Mormânt sunt stinse, sunt umplute cu untdelemn nou și li se pun fețile noi. Cam pe la ora 11 intrarea în Mormânt este închisă și sigilată. ...Pe la ora 12.30 procesiunea greacă ortodoxă înconjoară de trei ori rotonda după care patriarhul grec sau reprezentantul său, care conduce celebrarea, intră în edicul după ruperea sigiliilor lui.*
>
> *Cam pe la ora 1, după celebrarea arătării Luminii Sfinte, un preot și un credincios laic copt iau lumina din edicul și o aduc în capela coptă de lângă Sfântul Mormânt. ...În același timp un alt membru al comunității copte primește lumina prin fereastra ovală sudică a edicululuí și înaintează pe aceeași cale spre capela coptică unde, de la Lumina Sfântă, se aprind candelele, iar credincioșii din adunare își aprind propriile lor lumânări.* [298]

---

[297] Acest termen e folosit de Bisericile Orientale Necalcedoniene ca termen de referință pentru toate Bisericile creștine nelatine și neprotestante, fie calcedoniene fie necalcedoniene. Nu trebuie înțeles ca o indicație a faptului că aceste Biserici stau în comuniune unele cu altele, nici nu e folosit aici așa așa cum este el întrebuințat de diferitele Biserici care aparțin jurisdicției Constantinopolului și care se numesc colectiv Biserici Ortodoxe Răsăritene.

[298] *The Coptic Encyclopedia*, New York, 1991, art. "Holy Saturday" de arhiep. Basilios, p. 1248.

Într-adevăr, un mister la fel de mare ca şi fenomenul însuşi e faptul că o ceremonie atât de veche ca aceea a Luminii Sfinte să fie menţionată atât de rar în referirile enciclopediilor istorice, liturgice şi teologice. Mai mult, este surprinzător faptul că atât de multe din cele relatate în aceste refeririri insuficiente sunt marcate de atât de puţină erudiţie critică, de erori de fapt şi de prejudecăţi istoriografice. Am inclus în această trecere în revistă mai multe lucrări de referinţă greceşti actuale nu doar pentru că sunt atât de puţine referiri secundare la Lumina Sfântă în limba engleză, ci pentru că aceste izvoare greceşti sunt binecunoscute savanţilor occidentali. De asemenea, ele ne oferă ocazia de a vedea că în ciuda popularităţii ritului în sânul poporului credincios, până şi în lumea elenofonă ceremoniei i se acordă doar puţină atenţie.

Capitolul IV

FENOMENUL LUMINII SFINTE PRIVIT DINTR-O PERSPECTIVĂ TEOLOGICĂ

După ce am privit cu grijă izvoare istorice ale ritului Luminii Sfinte, posibila lui relaţie cu riturile pascale asemănătoare din Biserica Latină şi insuficientul material referitor la ceremonie, să privim acum fenomenul într-un mod cu totul diferit: dintr-o perspectivă teologică. Indiferent de originea lui, indiferent că este produs într-un chip miraculos sau prin prestidigitaţie şi oricât de obscur poate părea învăţaţilor din Răsărit şi Apus, ritul Luminii Sfinte este, aşa cum am sugerat mai devreme, demn de un studiu mai profund, ca *fenomen* pur şi simplu. Chiar şi ca un simplu fenomen, el cedează la o tratare teologică; îndeosebi simbolul Luminii Sfinte însăşi şi diferitele manifestări asociate lui în conformitate cu imaginea unificatoare a vederii lui Dumnezeu din înţelegerea creştină răsăriteană a Scripturii şi din mărturiile patristice. De dragul conciziei am alcătuit un rezumat statistic diferitelor arătări ale Luminii Sfinte şi al efectelor asociate cu el pornind de la comentatorii din perioada posterioară secolului al IX-lea şi de la mărturiile citate în capitolul I. Informaţiile au fost înscrise independent de credinţa sau necredinţa subiecţilor în Lumina Sfântă şi atât de la martorii oculari cât şi de la observatori şi cronicari care relatează la a doua mână.

TABELUL A

Variate manifestări ale Luminii Sfinte

Manifestări	Nr. de relatări
Lumină din cer sau lumină sfântă	14
Lumină albă, albastră sau violetă	6
Cruce sau triunghi de lumină	2
Flacără care nu mistuie	2
Sclipiri de lumină ori fulgere	5
Foc	4
Ploaie, rouă ori zăpadă	4
Nori ori fum	4
Înger	2
Porumbel	2

n = 45

TABELUL B

Efecte asociate cu Lumina Sfântă

Efecte	Nr. de relatări
Aprinderea minunată a candelelor	13
Aprinderea minunată a lumânărilor	3
Cutremure	1
Şuierat şi zgomot tare	2

n = 19

În ambele aceste tabele, lăsând de o parte manifestările şi efectele specific supranaturale conţinute de asemenea în corpusul Scripturilor creştine şi mărturiile patristice, există în general, aşa cum vom vom vedea mai jos, o remarcabilă frecvenţă a relatărilor privitoare la imagistica luminii, care ocupă un loc central în schema teologică ortodoxă. În tabelul A, Lumina Sfântă apare ca o arătare de lumină (inclusiv fulger şi foc) de 33 de ori, sau, dacă *n* este numărul total de relatări înregistrate, în 73% din cazuri. În tabelul B, dacă $n = 19$, atunci 84% din efectele asociate Luminii Sfinte sunt de asemenea asociate cu producerea unei lumini ori a unei flăcări. Întâi de toate, o statistică de 73% care dă seama de frecvenţa neregulată şi slabă a manifestărilor nelegate de lumină ale Luminii Sfinte reduce tăria observaţiei noastre, deoarece o manifestare legată de lumină apare mai mult de 8 ori mai des decât cel mai mare număr din celelalte relatări luate separat şi de 11 ori mai des decât frecvenţa medie a acestor relatări luate împreună.

Cu privire la înţelegerea de către Biserica răsăriteană a vederii lui Dumnezeu şi a imagisticii luminii, Jostein Børtnes ne oferă un rezumat a ceea ce el numeşte "metafizica luminii a neoplatonismului creştin... dezvoltată la primii părinţi ai bisericii răsăritene", o metafizică pe care el o apropie de estetica icoanei

> *Originea metafizicii ortodoxe a luminii trebuie găsită în sinteza lui Dionisie Areopagitul dintre filozofia neoplatonică şi teologia luminii din Evanghelia a IV-a [a Sf. Ioan]. Metafizica luminii este fundamentată pe ideea că lumina materială este o imagine a Luminii pure, neinteligibile, care este Dumnezeu în slava sa transcendentă. Lumina pe care o percepem prin simţurile noastre este însăşi revelaţia divinităţii transcendente, de aceea, conform esteticii neoplatonice [a Areopagitului], lumina este cea mai înaltă şi mai perfectă manifestare a frumuseţii, reflexia frumuseţii adevărului şi bunătăţii divine care nu se relevă niciodată în mod direct omului, ci care emite neîncetat şi continuu o rază produsă în ea însăşi*[299] *şi prin*

[299] Cu această imagine Sfântul Dionisie nu propagă însă o teorie emanaţionistă neoplatonică. Aşa cum afirmă părintele Romanidis: "Trimis este Logosul necreat iar nu o imitaţie creată, iar relaţia stabilită între Dumnezeu şi creaţie e

bunătatea sa transformă această rază într-o iradiere naturală care corespunde ființelor individuale finite. Ea înalță pe cei atinși de Duhul Sfânt până la El în acord cu posibilitățile lor, îi lasă să privească strălucirea sa și să se împărtășească din ea și-i învață să i se asemene cât mai mult posibil.

Experiența lui Dumnezeu aflată la baza acestei estetici a luminii este dificil de înțeles dintr-un unghi modern. Ea presupune conceptul medieval al analogiei,[300] *implicând faptul că toate au fost create după chipul și asemănarea Creatorului, fiind în grade variate "manifestări ale lui Dumnezeu, imagini ori umbre ale Creatorului..."*

...Pe când la Areopagit opoziția dintre realitatea noetică a divinului și lumea percepută prin simțurile noastre este absolută, aceasta nu mai este așa în estetica posticonoclastă. Aici, Hristos prin întruparea Sa a devenit mijlocitor între cele două sfere. Această reinterpretare hristocentrică a misticii dionisiene a luminii a fost desăvârșită de către Sf. Maxim Mărturisitorul, teologul din secolul al VII-lea, potrivit căruia Hristos este prototipul care transformă pe fiecare credincios în chipul său și-l umple cu energia sa, asimilându-l astfel pe credincios Lui însuși. Acest proces de asimilare, de întoarcere la imaginea prototipului său, a lucrului la rațiunea (logosul) sa, este ceea ce se înțelege prin termenul theosis *"ori îndumnezeire* [:], *determinat de concepția sa că lumea este cea mai înaltă expresie perceptibilă a Dumnezeului transcendent în care toate își au originea, un simbol vizibil al lui Hristos. ...Devenind lumină, toți oamenii, toate lucrurile, sunt transformați(te)*

---

reală în ambele sensuri și nu e mediată de creaturi-zei subordonate" (*H. A. Wolfson's Philosophy of the Church Fathers*, "The Greek Orthodox Theological Review" 5, 1959, p. 72).

[300] Ideea unei analogii a ființei între Dumnezeu și om e, desigur, străină Părinților greci. "Nu există similitudine între ceea ce vine din nimic și Creatorul care *este* cu adevărat și Care aduce creaturile din neființă." (Georges Florovsky, *Creation and Redemption*, Nordland MA, 1976, p. 48.)

în chipuri sau icoane ale Luminii necreate care este Dumnezeu însuşi.[301]

Există câteva probleme serioase în declaraţiile lui Børtnes şi, deşi ele nu fac obiectul preocupării noastre specifice în acest capitol, suntem obligaţi să le comentăm succint înaintea trecerii la înţelegerea corectă a rolului luminii în teologia ortodoxă. În primul rând, deşi este corect atunci când asociază înţelegerea teologică a luminii la Areopagit cu o metafizică a luminii general ortodoxă, el este dus în eroare de presupunerea că teologia dionisiană, dacă nu întreg corpusul gândirii ortodoxe, are o origine neoplatonică. Un număr de savanţi au contestat această presupunere şi susţin că concepţiile neoplatonice despre Dumnezeu şi cosmos sunt în opoziţie cu teologia dionisiană şi consensul Părinţilor Răsăriteni, căruia acesta îi aparţine. De exemplu, Andrew Louth spune cu privire la Sfântul Dionisie şi la alţi Părinţi că:

> *deşi putem vedea mistica patristică luându-şi directiva de la mistica platonică, atunci când ea încearcă să ajungă la o expresie intelectuală - iar acest fapt nu este surprinzător - mi se pare că în câteva puncte acest fundal intelectual este modificat.*[302]

Louth merge mai departe luând în considerare trei probleme extrem de importante, şi anume: conceptul de Dumnezeu, relaţia sufletului cu Dumnezeu, virtuţile morale, puncte în care Părinţii greci şi neoplatonicii sunt destul de departe unii de alţii în gândirea lor. De fapt, spune el, "Părinţii folosesc bucuros limbajul platonic, dar acesta este transfigurat de contextul în care aceştia îl folosesc".[303] În mod asemănător, într-un limbaj extrem de dur, Louis

---

[301] Jorstein Børtnes, *Visions of Glory: Studies in Early Russian Historiography*, Oslo, 1988, p. 82-84.

[302] Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys*, Oxford, 1981, p. 194. Cf. Vl. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge-London, 1973, p. 23-43: capitolul "Întunericul divin" în care pledează vehement împotriva ideii că Sf. Dionisie îndeosebi a fost un neoplatonic.

[303] Louth, *op.cit.*, p. 198.

Bouyer refuză ca neîntemeiate acuzaţiile de neoplatonism împotriva Părinţilor, detectând urmele acestor acuzaţii într-o "prejudecată nejustificabilă" după care "...trebuie arătat cu orice preţ că orice gândire în creştinism şi de asemenea în iudaism trebuie să fie cu necesitate un import străin".[304]

Întemeindu-şi înţelegerea sa asupra soteriologiei şi antropologiei ortodoxe pe estetica icoanei, Børtnes supralicitează de asemenea ideea mântuirii umane ca o însuşire a chipului lui Hristos, ca întoarcerea chipului la prototipul său, a lucrului la logos-ul său. Antropologia şi soteriologia Părinţilor Răsăriteni sunt de departe mult mai complexe decât aceasta. Logosul ori Hristos ca manifestare a Dumnezeului descendent, a ipostasului Tatălui, nu este în teologia ortodoxă un simplu "prototip". Børtnes foloseşte acest cuvânt într-un mod prea imprecis. Restaurarea chipului lui Dumnezeu în om nu este una de identitate - o unire a chipului cu prototipul - ci de imitare şi participare. Astfel, *théosis* ori îndumnezeirea nu este o "întoarcere" a persoanei umane la Logos-ul (ori pur şi simplu la un prototip al lui Hristos), ci o însuşire de către om a energiilor lui Dumnezeu sau a harului care este conţinut în Persoana divină şi Logos-ul lui Hristos dar nu o conţine sau defineşte deplin. Îndumnezeirea este o participare la harul iar nu la fiinţa lui Dumnezeu, aşa cum observă părintele Florovski.

> *Izvorul şi puterea îndumnezeirii umane nu este fiinţa divină (care este Logosul) ci 'harul lui Dumnezeu'. ...*Χάρις *nu este identic cu* οὐσία. *Este* θεία καὶ ἄκτιστος χάρις λαὶ ἐνέργεια [*har şi energie dumnezeiască şi necreată*].[305]

Descriind procesul îndumnezeirii Børtnes comite o eroare de direcţie. El vorbeşte despre omul care se reîntoarce la chipul său. Lucrul este adevărat, dar la modul figurativ, pentru că în realitate, aşa cum ne spune Florovski, "în 'energiile' Sale Dumnezeu Cel Neapropiat *se apropie* în chip tainic de om. Şi această mişcare

[304] Louis Bouyer, Jean Leclercq, Francois Vandenbroucke, Louis Cognet, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York, 1963, p. 259.
[305] Florovski, *Bible*, p. 117.

dumnezeiască efectuează întâlnirea: πρόοδος εἰς τὰ ἔξω după expresia Sf. Maxim".[306] Din nou îndumnezeirea nu este pur şi simplu o întoarcere la un chip pierdut, nici nu este o "asimilare" de către Dumnezeu: "Sufletul nu este absorbit în ...[Dumnezeu]...", aşa cum observă profesorul Cavarnos.[307] Mai degrabă îndumnezeirea este cea care determină restaurarea naturii umane în întâlnirea ei cu Dumnezeu prin care chipul dinainte de păcat este restaurat şi renăscut[308] în persoana umană a cărei individualitate nu numai că se păstrează ci, mai mult, este intensificată.[309]

Observaţia lui Børtnes privind estetica iconografică necesită o tratare critică în continuare. El greşeşte însă în ideea sa că, devenind lumină, chipul fiind asimilat de prototipul său, se transformă chipurile în Lumina Necreată care este Dumnezeu Însuşi. Aceasta este o formulare complet confuză a teologiei fundamentale a icoanelor. Întâi de toate, relaţia dintre chip şi prototip este ipostatică în natura ei, iar nu una de absorbţie reciprocă, adică icoana nu devine un obiect sfânt în virtutea faptului de a fi literalmente "atrasă" în sfinţenia a ceea ce ea reprezintă; mai degrabă, aşa cum dovedeşte Sf. Teodor Studitul, fiecare obiect având un ipostas (*hypóstasis*) ori o identitate obiectivă, definită prin scopul său, ipostasul obiectiv al unei icoane materiale permite acesteia să participe ipostatic la sfinţenia a ceea ce reprezintă, la prototipul ei, pur şi simplu pentru că această participare este intenţia naturală a

---

[306] *Ibidem*, p. 117.

[307] Constantine Cavarnos, *Byzantine Thought and Art*, Belmont MA, 1968, p. 28.

[308] Această idee a "înnoirii" nu e doar retorică; mai degrabă restaurarea persoanei umane într-o relaţie adecvată, anterioară păcatului, cu Dumnezeu implică o comuniune nouă şi mai deplină cu Dumnezeu în lumina Învierii. Astfel, îndumnezeirea e atât o restaurare cât şi o "înnoire" în sensul literal al cuvântului. Acest punct este lămurit de părintele Gregory Telepneff, *The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Fathers: A Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor* (doctoral dissertation, Graduate Theological Union, Berkeley, 1991). p. 152-154, 295-297, 355-360). El îşi bazează argumentaţia pe gândirea sfinţilor Irineu, Grigorie Teologul şi Maxim Mărturisitorul. Desigur tema "înnoirii" nu trebuie supralicitată, întrucât aici vorbim de "trepte" ale slavei duhovniceşti. Astfel, Sf. Grigorie Palama ne asigură, în cele *150 de capete* ale sale că înainte de cădere "Adam se împărtăşea de această luminare şi strălucire dumnezeiască [τῆς θείας ἐλλάμψεως τε καὶ λαμπρότητος] şi era îmbrăcat cu veştmânt de slavă".

[309] Cavarnos, *Byzantine Thought*, p. 28.

unei icoane.[310] Comentând teologia icoanei a Sfântului Teodor, episcopul Chrysostomos, părintele Throrton şi cu mine am explicat acest principiu după cum urmează:

> *...Deşi materială şi deşi o simplă imagine într-un sens limitat, totuşi o icoană există şi într-un ipostas obiectiv, chipul fiind unit cu prototipul său, participând la sfinţenia a ceea ce ea zugrăveşte. Nimeni nu trebuie să fie prezumţios şi să găsească paralele neoplatonice în această teorie despre icoane, aşa cum sunt obişnuiţi să facă observatorii occidentali. Teoria icoanei se naşte dintr-o pură teologie hristologică. Sf. Teodor dovedeşte limpede că o icoană nu poate participa la însăşi fiinţa prototipului ei. Astfel nici un emanaţionism nu poate fi găsit în argumentarea lui. El indică pur şi simplu faptul că natura ipostatică a unui obiect permite icoanei materiale să participe la sfinţenia prototipului său, întrucât aceasta este intenţia naturală a unei icoane (intenţionalitatea, trebuie să subliniem, fiind străină simbolurilor, dar naturală imaginilor percepute), parte integrantă a însăşi identităţii ei. Venerarea oferită unei icoane ajunge la prototipul ei deoarece acesta este implicită în caracterul intrinsec, în identitatea ipostatică a unei icoane, astfel încât venerarea chipului trebuie să ajungă la prototipul ei.*[311]

În al doilea rând, lumina necreată nu este "Dumnezeu însuşi" după fiinţă, ci este o manifestare a energiilor lui Dumnezeu. Astfel o icoană devine lumină tot atât de puţin pe cât o persoană care experimentează îndumnezeirea (θέωσις) devine literalmente lumină; mai degrabă o asemenea persoană este transformată de har şi percepe într-un mod sensitiv, aşa cum vom vedea, Divinul sau

[310] Vezi St. Theodore the Studite, *On the Holy Icons*, tr. C. Roth, Crestwood NY, 1981, p. 102-108.

[311] Hieromonk [Bishop Auxentios], Bishop Chrisostomos of Oreoi [Etna] and the Reverend James Thornton, *Notions of Reality and the Resolutions of Dualism in the Phenomenological Precepts of Merleau-Ponty and the Orthodox Responses to Iconoclasm*, "The American Benedictine Review" 41 (1990), 1, p. 96.

lumina necreată însoțitoare și inseparabilă de harul divin. Și în sfârșit, ipostasul real al unei icoane nu poate fi echivalat cu realitatea ipostatică a persoanei umane care nu este numai transformată de har, ci se împărtășește de el într-un mod în care un obiect neînsuflețit nu o face.[312]

Datorită eșecului său în a înțelege noțiunea ortodoxă a naturii lui Dumnezeu și din cauza înțelegerii greșite a unicității ipostatice a persoanei umane, Børtnes rezumă prost învățătura isihastă a Sfântului Grigorie Palama. El descrie corect teologia palamită ca o expresie exemplară a principiului unificator al unei metafizici a luminii la Părinții răsăriteni și observă în mod corect că tradiția ascetică și spirituală a Sfântului Grigorie Palama este o sinteză a tradițiilor vechi și că învățătura mentorului lui Palama, Sfântul Grigorie Sinaitul, "se reduce în esență la mistica tradițională a asceților ortodocși din secolul al V-lea".[313] Dar în înțelegerea sa deficientă a distincției dintre ființă și energie care fundamentează teologia ascetică a Sfântului Grigorie Palama (o distincție care are precedente tot atât de vechi)[314] iese la lumină înțelegerea limitată a antropologiei și teologiei ortodoxe de către Børtnes. Astfel, el nu reușește să înțeleagă că distincția ființă-energie servește nu numai la explicarea felului cum simplitatea lui Dumnezeu se menține într-o aparentă separație a energiilor Lui (care pot fi percepute) de ființa Sa (care este transcendentă și incognoscibilă), ci definește limitele și scopul eforturilor ascetice prin care isihaștii au ajuns la vederea lui Dumnezeu.

---

[312] Trebuie observat probabil că icoana e prin natura ei subordonată persoanei umane, ea *servește* dezvoltării spirituale a omului. Scopul ei declarat e acela de a suscita "zelul nostru moral și spiritual ... și ... [de a întări] eforturile noastre de a imita persoanele sfinte și de a trăi în lumina adevărului religios" (Cavarnos, *Byzantine Thought*, p. 72.).

[313] Børtnes, *op. cit.* p. 110. Afirmație susținută de studiul părintelui Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, Belmont MA, 1987, deși acesta spune că acești Părinți alcătuiesc o tradiție teologică, o unitate de gândire ce ajunge până la Scriptura însăși (p. 16).

[314] Într-un mod foarte convingător, Florovsky a indicat că distincția ființă-energii poate fi trasată în urmă cel puțin până la Sf. Athanasie și distincția lui între ființa absolută a lui Dumnezeu și "puterea Lui", și în mod limpede până la conceptul capadocian de Dumnezeu în "ființă" și "lucrare", ca și la alți Părinți greci anteriori. (*Bible*, p. 116-117).

Urmărind între alţii lucrarea părintelui John Meyendorff,[315] Børtnes sugerează că trebuie să fi existat "unele puncte de contact între isihasm şi ereticii bogomili".[316] Şi astfel atribuie mult din teologia ascetică a isihasmului unui dispreţ pentru trup. Nu există însă mărturii istorice care să sprijine pretenţia lui Meyendorff că isihaştii şi bogomilii pot să fi avut "trăsături de spiritualitate".[317] La drept vorbind, contactele dintre cele două grupuri au condus la condamnarea de către isihaşti a preceptelor şi practicilor spirituale ale ereticilor bogomili şi a atitudinii lor negative faţă de trup.[318] Concepţia lui Meyendorff despre spiritualitatea isihastă este de asemenea compromisă şi de înţelegerea filozofică generală eronată a gândirii palamite[319] şi de anumite perceperi şi interpretări false ale poziţiilor teologice ale Sfântului Grigorie Palama. Astfel, influenţat probabil de Meyendorff, Børtnes vede tradiţia ascetică a isihaştilor în lumina unui fel de misticism neoplatonic şi nu reuşeşte să înţeleagă această tradiţie ca expresie a unui consens al patristicii greceşti. Vorbind despre Palama, Børtnes spune că:

> *Multe din ideile pe care acesta le-a ridicat şi dezvoltat pot fi detectate la Areopagit, mai cu seamă în învăţătura acestuia despre lumina divină care luminează universul; la Sfântul Simeon Noul Teolog şi în mistica luminii a acestuia, în teologia apofatică dezvoltată de neoplatonici în Atena secolului al V-lea - esenţa*

---

[315] A se vedea John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, to E. Lawrence, London, 1975, p. 32-33.

[316] Børtnes, *op. cit.*, p. 110.

[317] Meyendorff, *op. cit.*, p. 33

[318] Despre evaluarea pozitivă de către isihaşti a trupului omenesc, a se vedea Arhimandrite [Bishop] Chrysostomos, Hieromonk [Bishop] Auxentios and Hierodeacon [Archimandrite] Akakios, *Contemporary Eastern Orthodox Thought: The Traditionalist Voice*, Belmont MA, 1982, p. 52-55.

[319] Într-o muşcătoare recenzie a studiului Părintelui Meyendorff, Părintele John Romanidis menţionează slăbiciunea filozofică din argumentaţia lui Meyendorff citând "afirmaţia revoluţionară" a acestuia "că Varlaam e atât nominalist cât şi neoplatonist sau platonist". "Dacă Părintele Meyendorff ar fi explicat cum e cu putinţă pentru una şi aceeaşi persoană să fie atât nominalistă cât şi platonistă, ne-ar fi revoluţionat cunoaşterea intelectuală a istoriei Europei" (*Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, "The Greek Orthodox Theological Review" 6, 1960-61, p. 187-188).

transcendentă a fenomenului definit ca liniște și absență - și în cele din urmă în doctrina patristică a îndumnezeirii (théosis*), a îndumnezeirii omului și unirii cu Dumnezeu prin imitarea lui Hristos și împărtășirea de Trupul Său în Taina Euharistiei și în contemplarea Patimii Lui.*[320]

Am comentat deja asupra chestiunii neoplatonismului la Părinții greci. Ideea că isihasmul reclamă o încercare în primul rând contemplativă și sacramentală de a participa la Hristos - lăsat singur în "patima Sa" - mai degrabă întunecă pur și simplu teologia ascetică a lui Palama.

Printr-o serie de traduceri greșite și interpretări critice eronate,[321] Meyendorff ajunge la concluzia că mistica palamită se bazează pe contemplație și sacramentalism, o concluzie care l-a dus în aparență pe Bortnes la presupunerile sale greșite despre vederea isihastă a lui Dumnezeu. Ceea ce spune Romanides despre eroarea lui Meyendorff se aplică deci și lui Børtnes.

> *În vreme ce în Occident se făcea o distincție între stările contemplativă și activă ale vieții creștine, în Răsărit nu exista o asemenea distincție.Căutarea și darul rugăciunii neîntrerupte nu este o viață de contemplație și nu este o urmărire a unor experiențe extatice...*[322]

Produs al rugăciunii neîncetate, vederea isihastă a lui Dumnezeu nu implică în esență o încercare de unire cu Hristos în sensul literal al cuvântului - fie în mod sacramental, fie prin contemplarea și participarea la patimile Sale - ci o purificare

---

[320] Vom spune mai multe despre noțiunea de "contemplație" și "meditație" mai jos. În acest punct să precizăm faptul că în Răsărit concentrarea spirituală rareori implică o vizualizare a "patimilor" lui Hristos sau o conjugare a unor imagini religioase în general. *Phantasia* sau imaginația este pentru Părinți "una din facultățile inferioare ale omului" (Cavarnos, *Byzantine Thought*, p. 52.). Ea este folosită adecvat cu mare precizie ca un accesoriu la meditație, fiind de regulă concentrată în aducerea aminte de moarte și de Judecata de apoi.

[321] A se vedea de exemplu, comentariile Părintelui Romanidis în *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics II*, "The Greek Orthodoxe Theological Review" 9 (1963-1964) p. 238sq.

[322] *Ibidem, p. 230.*

ontologică a simțurilor (dacă nu a întregii persoane) prin ocupații spirituale active, prin care se ajunge în comuniune cu harul lui Dumnezeu.[323] Contrastul conceptual subtil al distincției ființă-energie își găsește contrapartea în teologia ascetică, în eforturile ființei umane de a atinge prin purificare invulnerabilitatea față de consecințele păcatului, recunoscând în același timp dominarea potențială a păcatului asupra trupului și lumii căzute și imperfecțiunea esențială a acestora.[324] Prin efort ascetic și dobândirea virtuții umane[325] se ajunge cu ajutorul harului la unirea cu Dumnezeu, (τέωοσις) și vederea lui Dumnezeu ca lumină dumnezeiască necreată prin simțurile purificate ori transformate spiritual.[326] Această purificare ontologică prin dobândirea activă a virtuților este considerată ca fiind ascetismul de către Părinții greci iar nu retragere la o viață de contemplație și ceea ce Romanidis

---

[323] Cavarnos spune despre rugăciunea neîncetată sau "rugăciunea inimii", cum este numită adeseori în textele patristice, că "mai întâi este o căldură plăcută a inimii care curățește omul de patimi, având drept efect o stare de nepătimire. Această căldură e o manifestare a lui Dumnezeu (*Byzantine Thought*, p. 26).

[324] A se vedea Chrysostomos, *Contemporary Thought*, p. 54-56.

[325] După Părinții greci virtuțile sunt strâns legate de ascetism care e astfel ceva activ, implicând *eforturi* spre dobândirea virtuților. "Această viziune ascetică asupra virtuților apare frecvent în scrierile autorilor creștini ai Răsăritului elenic din primele veacuri ale erei creștine până astăzi." (C. Cavarnos, *The Hellenic-Christian Philosophical Tradition*, Belmont MA, 1989, p. 32).

[326] Telepneff, *Concept of Person*, p. 282-284, 345-348. Cf Cavarnos care scrie: "prin rugăciune și meditație, bărbații și femeile ce duc o viață creștină exemplară pot fi transformați prin harul Duhului Sfânt realizând "îndumnezeirea" sau "théosis" pe care latinii au echivalat-o cu "vederea lui Dumnezeu" sau "Summum Bonum" (*Hellenic Christian*, p.4). Să punctăm din nou că prin "viață creștină impecabilă" Cavarnos vizează o viață "virtuoasă". Termenul "meditație" necesită și el clarificări. Nu trebuie echivalat cu noțiunea occidentală de "contemplație", cum se întâmplă adeseori. Cavarnos se referă aici la cuvântul grecesc μελέτη, care e un exercițiu specific al atenției mentale prin care mintea se pregătește pentru rugăciune. El nu poate fi separat de virtutea despătimirii (ἀπροσπάθεια) sau a detașării de lucrurile lumești, efectul unui exercițiu în esență spiritual cu rădăcinile lui în activitatea noetică mai degrabă decât în activitatea intelectului discursiv sau al imaginației. (Cf. *Byzantine Thought*, pp. 52-53, 55). În fine, este esențial de observat că în referirea lui la "vederea lui Dumnezeu", Cavarnos nu echivalează pentru sine noțiunea occidentală de *visio beatifica* cu vederea lui Dumnezeu ca Lumină Necreată din tradiția Bisericii răsăritene; mai degrabă el atribuie această echivalare Occidentului.

numeşte "sacramentalism" (prin care înţelege un fel de "ritualism sacramental").[327] Scopul şi ţelul vieţii ascetice este vederea slavei lui Dumnezeu în lumina necreată a energiilor Sale [sau îndumnezeirea (*théosis*)], iar nu extaz fericitor (beatific) ori o participare la pătimirile lui Hristos (cel puţin nu ca un scop în el însuşi). Când Părinţii răsăriteni vorbesc despre participarea la patimile Crucii lui Hristos, înţeleg prin aceasta nu vederea lui Dumnezeu, ci calea vindecătoare (terapeutică), purificatoare a *ascezei*, calea de acces la vederea lui Dumnezeu.[328]

Cu privire la îndumnezeire (*théosis*) şi la vederea luminii necreate, Børtnes face următoarea observaţie cu caracter informativ:

> *Pentru misticile luminii, cea mai înaltă formă de desfătare este contemplarea lucrurilor pentru a descoperi 'lumina' lor şi a vedea astfel Logosul dumnezeiesc, Lumina Necreată a misticilor ortodocşi, reflectată în materie.*

---

[327] De fapt, viaţa Tainelor în spiritualitatea ortodoxă nu e un scop în sine şi de sine, ci un mijloc în vederea unui scop (Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 196-197). Lucrul este îndeosebi adevărat în gândirea isihastă. Botezul, de exemplu, deşi constituie o formă a "luminării", nu este pentru isihaşti un ritual al theozei sau o iluminare ultimă. El induce pur şi simplu o activare a facultăţii noetice prin care ajungem eventual să atingem, printr-o viaţă de efort activ spre virtute, iluminarea în sensul ultim de îndumnezeire şi vedere a lui Dumnezeu. Astfel, trebuie să fim precauţi în aplicarea imagisticii luminii Tainelor *per se*. De ex., părintele Robert Taft s.j. afirmă: "lumina pe care o dă Hristos e mântuirea şi ea este primită în botez". (*Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Washington, 1984, p. 138.). Afirmaţia e adevărată numai dacă e înţeleasă într-un mod adecvat. Iluminarea (photisma) Botezului este, cum spune Sf. Teodor Ascetul (sec. VII) în *Theoretikon*-ul său o pregătire pentru curăţirea ultimă şi urcuşul final spre lumina dumnezeiască dobândite printr-o viaţă de "nevoinţă" duhovnicească. De asemenea, Euharistia nu este, după teologia isihastă însăşi, izvorul unirii desăvârşite cu Dumnezeu. Trupul şi sângele lui Hristos sunt mai degrabă ca şi "leac al nemuririi", *mijloace* prin care persoana umană este curăţită printr-o întâlnire sacramentală cu Hristos şi făcută vrednică de vederea lui Dumnezeu (*Contemporary Thought*, p. 44-45). Această vedere, *théosis*, este, după Sf. Grigorie Palama, produsul unui autocontrol (o viaţă dedicată dobândirii virtuţilor) şi al interacţiunii dintre voinţa omenească şi harul dumnezeiesc împărtăşit prin viaţa Tainelor.

[328] A se vedea arhimandritul Hierotheos Vlachos, Ὀρθόδοξη ψυχοθεραπεία· Παρερικὴ θεραπευτικὴ ἀγωγὴ, Edessa, Hierá Moné Timíou Stavrou, 1986, p. 34-39.

Această contemplare era un act de mântuire, o restituire a integralității în natura dezintegrată.[329]

Deşi este adevărat că starea mai înaltă a vieţii duhovniceşti ortodoxe este vederea lui Dumnezeu ca lumină necreată, această stare nu trebuie echivalată în mod neatent cu contemplarea fericitoare la care se referă aici Børtnes.[330] Totuşi, Børntes este foarte corect în situarea îndumnezeirii (*théosis*) şi a vederii luminii necreate, respectiv a vederii lui Dumnezeu, în contextul mântuirii omului. Astfel, după Sfântul Nicodim Aghioritul (n. 1749): "Cunoaşte că dacă mintea ta nu e îndumnezeită de Duhul Sfânt, este cu neputinţă pentru tine să te mântuieşti".[331] Acesta este un punct important, întrucât vederea lui Dumnezeu nu trebuie să fie înţeleasă ca o experienţă stranie şi exotică, proprie unei elite de "mistici", ci ca un element al unei metafizici universale a luminii care împregnează viaţa oricărui creştin care se străduieşte spre mântuire.

---

[329] Børtnes, *op. cit.*, (*supra*, nota 301), p. 84.

[330] Aşa cum observă Părintele Romanidis: "doctina vederii fericitoare împrumutată de Sf. Augustin din neoplatonism, unde destinul omului e de a deveni complet fericit prin posesiunea vederii esenţei divine, e necunoscută tradiţiei patristice greceşti. Dorinţa omului e mai degrabă transformarea dorinţei de fericire într-o iubire neutilitară care nu caută ale sale. În timp ce la teologii creştini neoplatonici răsplata dreptului va fi vederea lui Dumnezeu, în tradiţia ortodoxă atât dreptul cât şi nedreptul vor avea vederea lui Dumnezeu în starea lui necreată, cu deosebirea că pentru nedrepţi aceeaşi lumină necreată a lui Dumnezeu va fi focul veşnic al iadului. Dumnezeu este lumină pentru cei ce învaţă să-l iubească, şi foc mistuitor pentru cei ce nu vor. Motivul acesteia nu e pentru că Dumnezeu are o intenţie pozitivă de a pedepsi, ci deoarece pentru cei ce nu sunt pregătiţi adecvat vederea lui Dumnezeu e o experienţă curăţitoare dar care nu conduce la procesul veşnic al desăvârşirii. Această înţelegere a vederii lui Dumnezeu nu ţine de structura răsplată-pedeapsă a teologiilor orientate spre fericirea trenscendentă şi de aceea depăşeşte distincţia dualistă între lumea inferioară şi lumea superioară a realităţilor şi fericirii imuabile" (*Remarks of an Orthodox Christian on Religious Freedom*, "The Greek Orthodox Theological Review" 8, 1962-1963, p. 130-131). Chiar şi teologii ortodocşi folosesc, neatenţi în limbajul lor la influenţa occidentală, aceste concepte ireconciliabile cu învăţătura strictă a vederii lui Dumnezeu în teologia ortodoxă. Chiar şi un Lossky vorbeşte de această vedere ca despre "fericirea ultimă a omului" (*Vision of God*), 1973, p. 21.

[331] Constantine Cavarnos, *Modern Greek Saints:3.St. Nicodemus the Hagiorite*, Belmont MA, 1974, p. 139.

În sfârşit, e de datoria noastră să spunem ceva despre lumina necreată însăşi, pe care Bortnes nu o defineşte nici nu o descrie în mod adecvat. După Cavarnos,

> *...prin deschiderea inimii* (καρδιακὸν ἄνοιγμα) [*sau practicile isihaste*] *intră în noi lumina dumnezeiască. ... Iluminarea este o 'energie negrăită văzută în mod nevăzut şi cunoscută în chip necunoscut', după Calist şi Ignatie.*[332] *Palama, care se ocupă foarte pe larg de iluminare, spune: 'Strălucirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare şi harul nu e fiinţa lui Dumnezeu, ci energia Sa necreată.' ...Iluminarea ca vedere a Luminii Divine şi ca unire cu aceasta, este o unire cu Dumnezeu, Care este lumină.*[333]

În esenţă, atunci când primim pe Dumnezeu ca lumină, nu-L vedem în fiinţa Sa ori aşa cum este El reflectat în lucrurile create: Îl vedem ca lumină "necreată". Nici nu-L vedem pe Dumnezeu ca simplă lumină şi nu ajungem să-L cunoaştem în exact acelaşi fel în care vedem şi înţelegem lucrurile materiale. Mai degrabă, prin *théosis* (îndumnezeire), şi prin purificarea persoanei şi a simţurilor, "mintea intră în inimă"[334] şi ajungem să vedem şi să-L cunoaştem pe Dumnezeu în mod noetic (mental), prin facultatea spirituală (*noús*-ul, mintea) şi prin simţurile noastre restaurate într-o vedere care nu este vedere şi într-o cunoaştere care nu este cunoaştere (expresii apofatice ale vederii şi cunoaşterii duhovniceşti). Referindu-se la Sfântul Grigorie Palama, Romanidis notează că acesta nu credea că:

> *lumina necreată trebuie văzută numai de simţuri şi susţine că această vedere nu este proprie nici simţurilor, nici intelectului, ci mai degrabă le depăşeşte pe amândouă fiind în acelaşi timp o cunoaştere şi o necunoaştere la care participă întregul om care este astfel îndumnezeit în trup şi suflet de către aceeaşi*

---

[332] Ca Sfântul Grigorie Palama, faimosul mistic bizantin al secolului al XIV-lea.
[333] Cavarnos, *Byzantine Thought*, p. 56-57.
[334] St. Seraphim of Sarov, "The Light of Christ", în: *Little Russian Philokalia*, Platina CA, vol I, p. 50.

lumină a harului. ... Palama culminează în argumentația sa prin indicarea faptului că Apostolii au văzut slava lui Dumnezeu pe Muntele Schimbării la Față nu prin oarecari mijloace create, ci prin puterea Duhului atotputernic. Astfel, Apostolii aleși au văzut pe Muntele Tabor lumina, 'strălucind nu numai din trupul care purta în el pe Fiul, ci și din Norul care-L purta pe Tatăl lui Hristos'. Acest fapt este în conformitate cu principiul epistemologic fundamental al tradiției patristice grecești că numai în lumina necreată (numită, în acest caz, nor), poate cineva vedea lumina necreată. Trupul lui Hristos i-a iluminat pe Apostoli din afară numai pentru că aceeași lumină care lumina trupul îi lumina deja înăuntru.[335]

Întrucât Dumnezeu este nevăzut simțurilor și minții, numai o persoană al cărei intelect și simțuri sunt transformate prin lucrarea Harului poate ajunge la o vedere a lui Dumnezeu, văzând pe Dumnezeu prin Dumnezeu cu ajutorul sălășluirii Duhului Sfânt.

Critica de mai sus a comentariilor lui Bortnes asupra metafizicii luminii a Părinților greci ne ajută să ne concentrăm atenția asupra cadrului util pe care ea ni-l oferă pentru o dezbatere ulterioară asupra Luminii Sfinte. Având în minte remarcile noastre critice față de atribuirea de către el a unei presupuse origini neoplatonice antropologiei, cosmologiei și teologiei ortodoxe, și față de sesizarea limitată a noțiunii de *théosis* (îndumnezeire), putem declara acum cu siguranță, așa cum am făcut-o la început, că noțiunea generală a lui Børtnes privitoare la o metafizică ortodoxă a luminii este o înțelegere clară a principalului aspect *unificator* al teologiei ortodoxe; adică a înțelegerii ortodoxe a lui Dumnezeu. Astfel, episcopul Chrysostomos scrie despre unitatea iconomiei (οἰκονομία) creștine însăși într-o singură imagine a luminii:

Lumina Învierii, acea lumină care se revarsă din mormântul strălucitor este una și aceeași cu chiar Lumina lumii, cu Hristos Mântuitorul Însuși și Harul plin de lumină care-l transformă pe isihast; care face din

[335] Romanides, *Palamite Controversy*-II, p. 240-241.

bărbații și femeile sfinte "Iisus Hristoși" în Iisus Hristos; care ne face pe noi "dumnezei" și ne îndumnezeiește; și care face ca Hristos Care a locuit trupește în Theotókos *(Sfânta Născătoare de Dumnezeu), să locuiască înăuntrul nostru într-un mod netrupesc - toate acestea sunt inseparabile. Așa cum Sfânta Treime este legată împreună prin iubire, tot așa mântuirea și viața noastră veșnică sunt pentru totdeauna legate de realitatea Luminii Învierii și de Harul pe care aceasta l-a revărsat asupra întregului univers. ...Toate cele desăvârșite ajung la noi de la Părintele luminilor (Iacob 1, 17) și în fiecare arătare a luminii divine - fie în strălucirea orbitoare a Schimbării la Față, fie în scânteia dumnezeiască care declanșează înăuntrul nostru pocăința și o întoarcere la Dumnezeu - vedem adevărul și posibilitatea vieții Înviate, prin care noi înșine suntem făcuți părtași dumnezeiestii firi (II Petru, 1,4), paticipând prin Har, ca și creaturi, la Dumnezeu Creatorul nostru.*[336]

Tsekoura echivalează în mod nemijlocit diferitele manifestări ale Luminii Sfinte cu arătarea lui Dumnezeu ca lumină necreată:

Este acea lumină transcendentă [ὑπέροχο], *lumina imaterială, cerească, necreată și dumnezeiască, așa cum scriu despre ea Sfinții Părinți în scrierile lor.* *Este o lumină care, deși strălucește mai orbitor decât soarele, nu întunecă*[337] *fața numănui, ci ridică mintea la vederea adevărului.*

---

[336] Bishop Chrysostomos of Etna, introduction to *The Holy Fire: Orthodox Pascha* by Bishop Auxentios, Etna CA, CTOS, 1991, p. VII-VIII

[337] Cuvântul pe care îl folosește aici Tsekoura: θαμπώνω sau θαμβώ înseamnă nu numai a "întuneca", a "orbi", ci și a "ului", a "uimi". Sigur eu nu vreau să sugerez că lumina necreată nu uluiește și izbește pe cei ce o văd.
Lumina Schimbării la Față pe care teologii ortodocși o identifică cu lumina necreată, i-a "umplut de spaimă" (Matei 17,6) pe cei trei Apostoli. De aceea am tradus acest cuvânt într-un sens mai colocvial, fără îndoială cel pe care Tsekoura voia să-l folosească.

În continuare el dă seama de variația din aceste manifestări, observând că, după Sfântul Simeon Noul Teolog (†1022, †1037?), lumina necreată

> *se arată în diferite moduri. Apare, de exemplu, ca o 'lumină fără formă'. Însă, ea poate fi activă străfulgerând și schimbându-și în mod continuu și cu rapiditate direcția, asemenea sclipirii unui fulger. Alteori ea strălucește asemeni flăcării unei lumânări; alteori asemenea unui 'stâlp de foc' și asemenea 'fulgerului', ori scânteiază asemenea razelor strălucitoare de lumină, asemenea unei ferestre de lumină, ori asemenea unei 'flăcări'. Alteori ea apare ca o 'sferă de lumină, strălucitoare ca soarele', ca o 'stea', ori ca o stea care răsare din depărtare și devine la fel de mare ca un 'soare strălucitor'.*[338]

Vederea lui Dumnezeu în Sf. Scriptură este, din punct de vedere al teologiei creștine răsăritene, complexă, pentru că nu avem de a face doar cu Dumnezeu așa cum se arată El în chipuri de lumină, ci în dubla sa manifestare atât în energiile Sale accesibile, cât și în slava Sa neapropiată. Lossky observă că teologii bizantini din secolul al XIV-lea în special,

> *... își fundamentează învățătura despre vederea lui Dumnezeu pe două serii de texte scripturistice ce par să fie contradictorii și să se excludă reciproc. Într-adevăr, alături de pasaje din Sfânta Scriptură în care poate fi găsită o negare formală a oricărei vederi a lui Dumnezeu, Care este nevăzut, cu neputință de cunoscut, inaccesibil ființelor create, există altele care ne încurajează să căutăm fața lui Dumnezeu și care ne făgăduiesc vederea lui Dumnezeu așa cum este El.*[339]

Astfel, în Vechiul Testament, de exemplu, "stâlpul de nor și foc care mergea înaintea evreilor când aceștia au părăsit Egiptul

[338] Tsekoura, Τὸ Ἅγιον **Φῶς**, p. 70.
[339] Lossky, *Vision*, p. 21.

revelează prezența lui Dumnezeu, și în același timp Îl ascunde".[340] În Noul Testament există, pe de o parte declarații exuberante, care au drept efect faptul că nu-l putem cunoaște pe Dumnezeu așa cum e El. Sfântul Ioan spune că: "nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu [...οὐδεὶς πώποτε τεθέαται]" (I Ioan 4, 12). Sfântul Matei (11, 27) și Sfântul Luca (10, 22) afirmă de asemenea în Evangheliile lor că Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Există însă, pe de altă parte, un întreg corp de referiri neotestamentare care afirmă că, așa cum notează Lossky, "o asemenea cunoaștere poate fi dată ori comunicată ființelor create prin voia Fiului".[341] Astfel Sfântul Pavel ne spune că lepădând lucrurile pruncului și ajungând la maturitatea spirituală în Hristos (I Corinteni 13, 11-12), putem să-L cunoaștem pe Dumnezeu pe o cale mai înaltă. În mod asemănător, în prima Epistolă a Sfântului Ioan (1-2), citim că devenind "copii" ai lui Dumnezeu, putem ajunge să-L cunoaștem pe El. Lăsând deoparte imagistica clar eshatologică a acestor texte - vederea desăvârșită a lui Dumnezeu la *Parousia* - ele stabilesc de asemenea "... o relație între vederea lui Dumnezeu și starea îndumnezeită a celor aleși care [încă în această viață] devin 'asemenea lui Dumnezeu'".[342]

Putem vedea, apoi, că orice încercare de a aplica metafizica creștină răsăriteană a luminii, viziunilor scripturistice ale lui Dumnezeu ne poate duce pe piste foarte greșite dacă nu menținem în centrul atenției schema distincției esență-energii pe care am discutat-o. Trebuie să menținem o înțelegere clară a apropierii apofatice de vederea lui Dumnezeu, care preîntâmpină interpretarea literală și implică o ajustare inevitabilă atât a folosirii conceptelor care (datorită naturii inefabile a lui Dumnezeu) apar deopotrivă ambigue, și contradictorii, cât și a rolului îndumnezeirii umane în această vedere. Cu alte cuvinte, nu putem vorbi despre o metafizică ortodoxă universală a luminii fără a interpreta și a încadra mărturia scripturistică în interiorul experienței mărturiei patristice - un efort adecvat într-o tradiție teologică care detectează urmele autorității

---

[340] *Ibidem*, p. 22.

[341] *Ibidem*, p. 23.

[342] *Ibidem*, p. 24. Aceeași idee e exprimată de Sf. Grigorie Teologul în *Cuvântarea* I (la Paști): "Să ne facem asemenea lui Hristos, întrucât Hristos s-a făcut asemenea nouă. Să ne facem dumnezei (θεοί) pentru El [δι' Αὐτόν], întrucât El s-a făcut om pentru noi" (P.G. 35, col 397).

spirituale în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie[343] - şi fără o teologie specifică a luminii şi vederii lui Dumnezeu prin care să se înţeleagă acea metafizică universală.

În tratarea istorică a Ritului Luminii Sfinte, arhimandritul Kallistos detectează urmele Luminii Sfinte în lumina pe care Scriptura şi câţiva Părinţi ai Bisericii o asociază în mod nemijlocit cu Mormântul lui Hristos:

> *Primul motiv pentru instituirea ritului sacru al Luminii Sfinte, dacă omitem aspectul său supranatural, a fost, desigur, comemorarea simbolică a Învierii Mântuitorului şi consecinţele acesteia. Din Sfânta Evanghelie ştim că după Învierea Domnului, mironosiţelor li s-a arătat întâi un înger strălucitor care, după ce a rostogolit piatra de la intrarea în Mormânt, a stat deasupra acesteia. 'Şi înfăţişarea lui era ca a fulgerului' (Matei 28, 3). Mai târziu, când Petru şi Ioan au ajuns la Mormânt, deşi acesta era încă întunecat iar îngerul plecase, ei au văzut giulgiurile şi mahrama şi au crezut (Ioan 20). Ei au putut vedea toate acestea doar pentru că întregul Mormânt al Domnului era în acel moment plin de o lumină cerească. De aceea, dumnezeiescul Damaschin cântă: 'Şi văzând lumină în Mormânt (Petru) s-a minunat - şi aşa a văzut numai giulgiurile singure - pentru că nimeni nu poate vedea după ce a căzut noaptea'. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: 'Şi când le-a văzut [giulgiul şi mahrama] Petru a crezut, pentru că Mormântul era plin de lumină, deşi era încă noapte; interiorul Mormântului era vizibil într-un îndoit chip: atât pentru simţuri, cât şi pentru minte, (Despre Învierea lui Hristos, Cuvântarea a II-a).*[344]

---

[343] Pentru un tabel sinoptic al rolului acestei îndoite surse de autoritate în teologia ortodoxă, a se vedea cap. 1."Scripture and Tradition" din: Archimandrite [Bishop] Chrysostomos and Hieromonk [Bishop] Auxentios, *Scripture and Tradition. A Comparative Study of the Eastern Orthodox, Roman Catholic and Protestant View*, Nordland, Belmont MA, 1982, p. 6-18.

[344] Callistos, *Holy Fire*, p. 7.

Relatările neotestamentare despre Înviere şi despre Mormântul luminat la care se referă Kallistos, sunt, bineînţeles, întrucâtva ambigui. În Evanghelia după Matei, Îngerul din Mormânt este descris în chipuri de lumină, iar timpul zilei pare a fi chiar înaintea zorilor:

> *După ce a trecut sîmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii* [Duminică] *au venit Maria Magdalena şi cealaltă Marie, ca să vadă mormântul. Şi iată s-a făcut cutremur mare, şi îngerul Domnului, coborând din Cer şi venind, a prăvălit piatra şi şedea deasupra ei. Şi înfăţişarea lui era ca fulgerul şi îmbrăcămintea lui albă ca zăpada.*[345]

În Evanghelia după Marcu, timpul zilei este în mod limpede chiar în zori. Nu există menţiune despre înfăţişarea strălucitoare a Îngerului, în afară de cazul în care se interpretează "veştmântul alb" (στολὴν λευκήν) ca un "veşmânt strălucitor", iar uimirea femeilor se atribuie mai degrabă strălucirii şi luminii veştmântului decât vederii îngerului:

> *Şi după ce a trecut ziua sîmbetei..., Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov şi Salomea ... dis-de-dimineaţă, în prima zi a săptămânii* [Duminică], *pe când răsărea soarele, au venit la mormânt. Şi, intrând în mormânt, au văzut un tânăr şezând în partea dreaptă, îmbrăcat în veştmânt alb, şi s-au spăimântat. ...Şi ieşind, au fugit de la mormânt, că erau cuprinse de frică şi uimire.*[346]

În Evanghelia după Luca, citim că doi bărbaţi în veşminte strălucitoare, probabil Îngeri, au întâmpinat femeile care veniseră la Mormânt, foarte probabil în orele premergătoare zorilor, aşa cum sugerează expresia greacă: ὄρθρου βαθέος, ori literal, "foarte de dimineaţă", adânc în zori.

---

[345] Matei 28, 1-3.
[346] Marcu 16, 1-2, 5-8.

Iar în prima zi de după sîmbătă [Duminica], *foarte de dimineață, au venit ele la mormânt. Și iată doi bărbați au stat înaintea lor, în veștminte strălucitoare. Și înfricoșându-se ele și plecându-și fețele la pământ, au zis aceia către ele: De ce căutați pe Cel viu între cei morți?*[347]

În Evanghelia ioaneică este clar că Apostolii Petru și Ioan au mers, după Maria Magdalena, la mormânt pe când era încă întuneric afară. Astfel, Sfântul Ioan Damaschinul în Canonul Învierii, și Sfântul Grigorie al Nyssei, pe care părintele Kallistos îi citează, presupun că Sf. Petru a putut vedea în Mormânt, deoarece acesta era luminat în mod supranatural:

Iar în ziua întâia a săptămânii (duminica), Maria Magdalena a venit la mormânt dis-de-dimineață, fiind încă întuneric, și a văzut piatra ridicată de pe mormânt. Deci a alergat și a venit la Simon-Petru și la celălalt ucenic[348] *pe care-l iubea Iisus, și le-a zis: Au luat pe Domnul din mormânt și noi nu știm unde l-au pus. Deci a ieșit Petru și celălalt ucenic și veneau la mormânt. Și cei doi alergau împreună, dar celălalt ucenic, alergând înainte, mai repede decât Petru, a sosit cel dintâi la mormânt. Și, aplecându-se, a văzut giulgiurile puse jos, dar n-a intrat. A sosit și Simon Petru, urmând după el, și a intrat în mormânt și a văzut giulgiurile puse jos. Iar mahrama, care fusese pe capul Lui, nu era pusă împreună cu giulgiurile, ci înfășurată, la o parte, într-un loc. Apoi a intrat și celălalt ucenic care sosise întâi la mormânt, și a văzut și a crezut.*[349]

În ciuda ambiguității relatărilor Evangheliilor și a unei doar slabe asocieri a Învierii cu fenomenul luminii supranaturale, există un consens clar în sprijinul acestei asocieri în multe din mărturiile patristice grecești. (ca de exemplu, cuvintele mai înainte menționate ale Sfântului Grigorie de Nyssa și ale Sfântului Ioan Damaschin).

---

[347] Luca 24, 1.4-5.
[348] Ioan, "celălalt ucenic pe care-l iubea Iisus" (20, 2).
[349] Ioan 20, 1.3-8.

Sfântul Grigorie Teologul identifică de asemenea lumina din mormânt cu "... lumina cerească care luminează întreaga lume cu frumusețea ei".[350] Patriarhul Sofronie al Ierusalimului, poet din secolul al VII-lea, în *Triodion*-ul său, o colecție de versuri mult neglijată dar foarte importantă, scrie despre lumina Învierii lui Hristos care "strălucea din mormânt" (ἐκ τάφου) și care umple toate de bucurie.[351] Într-un alt vers, el identifică pe Hristos Însuși cu lumina din Mormânt: "Tu, Hristoase, te-ai făcut văzut mai întâi unei femei, înaintea celorlalți, ... strălucind frumos [ὡραίως] din Mormânt".[352]

Sfântul Grigorie Palama susține în mod similar în *Capetele* sale teologice că adânc în zori Maria Magdalena a putut vedea Mormântul cu ajutorul luminii necreate a Învierii, care a făcut văzute toate cele ce erau în el.[353]

S-ar putea obiecta afirmației lui Palama că lumina din mormânt a fost cea a îngerului strălucitor amintit în unele relatări evanghelice.[354] Totuși, Sfântul Grigorie Teologul susține că lumina unui înger este "...un fel de revărsare sau comunicare a acelei lumini dintâi [Dumnezeu], trăgându-și iluminarea sa de la înclinarea spre ea și ascultarea de aceasta".[355] Într-adevăr, Părinții greci asociază în general lumina lucrurilor legate de Înviere, fie Îngerul, fie Mormântul însuși, cu lumina lui Dumnezeu, ori cu lumina necreată sau neapropiată. Această credință este reflectată în imnografia Bisericii Ortodoxe. De exemplu în a opta cântare din canonul Învierii a Utreniei Duminicii, glasului IV spune:

---

[350] Citat de Callistos, *Holly Fire*, p. 8.

[351] Migne, *Patrologia Graeca* t. 87, col. 3925.

[352] *Ibidem*, col. 3920.

[353] *Ibidem*, t. 150, col. 1169 A.

[354] Deși nu fac obiectul preocupărilor noastre, multe din cărțile apocrife ale Noului Testament asociază de asemenea Îngerul din Mormânt cu lumina sau strălucirea. De exemplu în "Actele lui Pilat"(sau Evanghelia lui Nicodim) citim un raport al soldaților care păziseră mormântul lui Hristos și care relatează că "au văzut un înger coborând din cer care a rostogolit piatra de pe gura grotei [mormântului], a șezut pe ea și strălucea ca zăpada și era orbitor ca lumina" (XIII, 1). Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. Wilhelm Schneemelcher, vol I (*Gospels and Related Writings*), Philadelphia, 1963, p. 461.

[355] Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio 40 in S. Baptismum*, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. Ph. Schaff 2nd ser, Grand Rapids, 1978, vol. 7, p. 361.

Alb ca zăpada s-a arătat femeilor strălucind cu Lumina cea neapropiată a Învierii îngerul, şi strigând: ce căutaţi pe Cel viu în mormânt ca pe un mort? Cu adevărat s-a sculat Hristos, căruia strigăm: toate lucrurile binecuvântaţi pe Domnul.[356]

Există în Scriptură şi la Părinţi referiri convingătoare la arătarea slavei lui Dumnezeu, ori la lumina necreată,[357] în imagini ale luminii altele decât cea a Învierii. Sfântul Ioan Evanghelistul spune că lumina făpturilor omeneşti este Dumnezeu şi îl descrie pe Dumnezeu Însuşi ca lumină în mai multe pasaje scripturistice; de ex: "în El era viaţă; şi viaţa era lumina oamenilor;"[358] "Dumnezeu este lumină şi întuneric nu este într-Însul".[359] Există de asemenea nenumărate referiri patristice la Dumnezeu ca lumină, care reflectă aceste aluzii scripturistice. Atât Sfântul Grigorie Teologul, cât şi Sfântul Grigorie Palama, fac succint această afirmaţie: "Dumnezeu este Lumină" ne spune primul[360] şi potrivit celui de al doilea care, scriind împotriva lui Akyndinos, defineşte cu grijă pe Dumnezeu în revelarea sa care poate fi cunoscută pe măsură ce El se comunică pe Sine Însuşi omului, "Dumnezeu este numit Lumină nu după fiinţa Sa, ci după energiile Lui".[361]

La Schimbarea la Faţă a lui Hristos, în prezenţa apostolilor Petru, Iacob şi Ioan, vedem, după Sfântul Ioan Gură de Aur,[362] pe Dumnezeu descoperit în "lumina curată". Relatarea Sfântului Evan-

---

[356] *The Octoechos: Saturday and Sunday Offices*, Orthodox Monastery of the Veil of Our Lady, Bussy-en-Othe, p. 110.

[357] Există o clară echivalare între slava lui Dumnezeu şi lumina necreată, (θέωσις) în tradiţia patristică greacă exprimată precis în teologia Sfântului Grigorie Palama. Aşacum scrie Romanidis: "Termenii θέωσις (îndumnezeire), ἕνωσις (unire) şi ὅρασις (vedere) sunt sinonimi. Aceasta înseamnă că oriunde [Palama] vorbeşte de unire a profeţilor Vechiului Testament şi slava lui Dumnezeu sau de vederea de către profet a slavei lui Dumnezeu, el vorbeşte de fapt despre îndumnezeire" (*Palamite Controversy*-II, p. 247.).

[358] Ioan 1,4.

[359] I Ioan 1,5.

[360] Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 40, *op.cit.*, p. 361.

[361] Migne, *Patrologia Græaca*, t 150, col 823.

[362] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia 55 la Evanghelia după Matei* în colecţia citată anterior (*supra*, nota 355), vol. 10, p. 348.

ghelist Matei despre acest eveniment ne aduce aminte de câteva dintre imaginile pe care le-am văzut asociate cu Lumina Sfântă.

> *Şi după şase zile, Iisus a luat cu sine pe Petru şi pe Iacov şi pe Ioan, fratele lui, şi i-a dus într-un munte înalt, de o parte.*
>
> *Şi s-a schimbat la faţă, înaintea lor, şi iată a strălucit faţa Lui ca soarele, iar veştmintele Lui s-au făcut albe ca lumina... Şi pe când vorbea el* [Sf. Petru] *încă, iată un nor luminos i-a umbrit pe ei, şi iată s-a auzit glas din nor zicând: "Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultaţi-L. Şi auzind ucenicii au căzut cu faţa şa pământ şi s-au înspăimântat foarte".*[363]

Această arătare de lumină pe muntele Tabor este îndeobşte asociată de Părinţii greci cu vederea lui Dumnezeu.[364] Aşa cum indică Lossky, "majoritatea Părinţilor care au vorbit despre Schimbarea la Faţă afirmă natura dumnezeiască şi necreată a ...(acestei) experienţe mistice",[365] cu alte cuvinte, ei văd în aceasta o revelare a lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama a văzut acest eveniment mai întâi ca un prototip virtual al îndumnezeirii umane, iar în al doilea rând ca o manifestare clară a lui Dumnezeu Însuşi: "aceasta este lumina lui Dumnezeu...şi...aceasta este părerea tuturor sfinţilor".[366] Într-o cuvântare despre Schimbarea la Faţă, Sfântul Ioan Damaschin afirmă că în arătarea Sa către Apostoli ca Dumnezeu al Luminii, Hristos "nu a devenit ceea ce nu era înainte,

---

[363] Matei, 17, 1-2, 5-6.

[364] Aceasta nu vrea să spună că o atare idee e absentă în Occident. Sf. Leon cel Mare, de exemplu, numeşte Schimbarea la Faţă, o arătare a slavei lui Dumnezeu. Vezi *Omilia* 51, Migne, *Patrologia Latina*, t.54, col. 310B.

[365] Vl. Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood-New York, 1974, p. 60.

[366] St. Gregory Palamas, *The Triads*, tr. N. Gendle, New York, 1983, p. 10. Am putea cita numerase texte patristice care susţin afirmaţia Sfântului Grigorie: Sf. Grigorie Teologul despre botez (P.G.36, 365A), Sf. Maxim Mărturisitorul, capete teologice (P.G. 90, col. 1129 Dq), Sf. Ioan Damaschin în predica la Schimbarea la Faţă (P.G. 96, 545 sq), Sf. Andrei Criteanul în predica la acelaşi praznic (P.G. 97, col. 932-957) şi mulţi alţii.

ci s-a făcut arătat către ucenicii săi aşa cum era, deschizându-le ochii lor", aşa ca ei să-l poată vedea în slava sa veşnică".[367]

Pe drumul de la Ierusalim la Damasc, Sfântul Pavel a fost de asemenea întâmpinat de Dumnezeu sub forma unei lumini din cer.[368] În Cuvântarea 39, Sfântul Grigorie Teologul afirmă faptul că în această întâlnire, Sfântul Pavel L-a întâlnit pe Dumnezeu şi "...a vorbit cu Cel pe Care-l prigonise, adică cu un mic fulger al marii Lumini".[369] De asemenea în Apocalipsă citim: "şi s-a deschis templul lui Dumnezeu cel din cer şi s-a văzut în templu chivotul Legământului său; şi au fost fulgere şi vuiete şi tunete şi cutremur şi grindină mare".[370] Tot în Apocalipsă Sfântul Ioan scrie despre vederea unui cer nou şi pământ nou în care "...ei vor vedea faţa Lui; şi numele Lui va fi pe frunţile lor. Şi noapte nu va mai fi; şi nu au trebuinţă de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină..."[371] Urmând interpretarea Apocalipsei de către Sf. Andrei al Cezareii din secolul al V-lea, Arhiepiscopul Averky notează referindu-se la acest prim verset din Apocalipsă, că el este o indicaţie a ceea ce este "...ascuns în Hristos, în Care locuieşte *trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii*" (Col. 2, 3-9).[372] În cel de-al doilea verset, el găseşte nu numai imagini ale lui Dumnezeu ci şi ale vederii lui Dumnezeu de către credincioşi: "Toate aceste trăsături indică cea mai completă şi neîncetată comuniune a membrilor Bisericii cereşti cu Stăpânul lor pe care Îl privesc faţă către faţă".[373]

Imaginile vechi testamentare ale luminii nu sunt tot atât de clare ca cele din Noul Testament. În teologia ortodoxă, însă, aceste "teofanii...[ale]...slavei lui Dumnezeu" sunt echivalate cu descoperirea lui Dumnezeu pe muntele Tabor.[374] După Sfântul Grigorie Palama, Schimbarea la Faţă a fost o revelare a

---

[367] P.G.96, col. 564.
[368] Faptele Apostolilor 9, 3-9.
[369] P.G. 36, col. 344B. Tot Sf. Grigorie spune că "prima lumină" sau "marea lumină" e Dumnezeu însuşi (*Orat 40*) p. 361.
[370] Apocalipsă 11,19.
[371] Apocalipsă 22, 4-5.
[372] Archbishop Aversky of Jordanville, *The Apocalypse of St. John: An Orthodox Commentary*), tr. Fr. Seraphim Rose, Platina CA, 1985, p. 132.
[373] *Ibidem*, p. 221.
[374] Lossky, *Image and Likeness*, p. 61.

Dumnezeului "necircumscris" de timp şi spaţiu.[375] Care a descoperit slava veşnică a lui Dumnezeu care "exista de la început".[376] Astfel, ea a fost o manifestare a luminii universale a lui Dumnezeu: "...Schimbându-se la Faţă, Domnul a strălucit şi a arătat slava, strălucirea şi lumina..." lui Dumnezeu înfăţişându-se aşa cum este El pururea.[377] Vedem această lumină pe faţa lui Moise, care "strălucea când el a coborât din muntele Sinai să vorbească cu Aaron şi cu copiii lui Israel".[378] Vedem lumina lui Dumnezeu şi în chipul unei flăcări dintr-un rug care ardea dar nu se mistuia sau a unui înger. Astfel, "...un înger al Domnului" s-a arătat lui Moise "într-o pară de foc ce ieşea dintr-un rug; şi a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia".[379] Manoe şi soţia lui, părinţii lui Samson, au văzut în timp ce-şi aduceau jertfa lor pe "îngerul Domnului" care venise la ei "în flacăra altarului". Manoe a înţeles că văzuse slava lui Dumnezeu în acel înger şi s-a întors spre soţia lui şi i-a spus: "vom muri negreşit pentru că am văzut pe Dumnezeu".[380] Dumnezeu "s-a arătat"[381] şi lui Avraam şi Sarei sub chipul a trei îngeri pe care patriarhul şi femeia lui i-au ospătat. Ospitalitatea arătată de Avram şi Sara faţă de aceşti trei îngeri constituie de fapt una dintre cele mai renumite înfăţişări ale Sfintei Treimi (în forma celor trei îngeri) în iconografia ortodoxă.

Dumnezeu este iarăşi adeseori înfăţişat în Vechiul Testament şi sub formă de nor, fum, foc, fulgere şi precipitaţii (ploaie, rouă, zăpadă, grindină, etc.). De exemplu, când au plecat de la Etham la marginea pustiului, israeliţii erau conduşi de "Domnul", care "mergea înaintea lor" ca un "stâlp de nor" în timpul zilei şi ca un "stâlp de foc" în timpul nopţii.[382] Când Dumnezeu s-a pogorât pe muntele Sinai, muntele este descris ca fiind acoperit de un nor gros şi "învăluit în fum", în timp ce tunete şi fulgere erau pretutindeni.[383]

---

[375] *Omilia* 34, P.G. 151, col. 433B.
[376] Sf. Gregory Palamas, *The Triads*, p. 15.
[377] Traducerea engleză a Omiliei 34 a Sf. Grigorie Palama la Schimbarea la Faţă în "The Greek Orthodox Theological Review" 33 (1988) nr. 2, p. 164.
[378] Ieşire 34, 29.35..
[379] Ieşire 3,2.
[380] Judecători 13, 20-22.
[381] Facere 18,1.
[382] Ieşire 13, 20-22.
[383] Ieşire 19, 16-20.

Altundeva, "slava Domnului" se arată în cortul mărturiei ca nor şi ca foc.[384] Cuvântul lui Dumnezeu este asemănat ploii şi zăpezii în cartea lui Isaia: "pentru că aşa cum ploaia şi zăpada se coboară din cer, ...aşa va fi cuvântul Meu".[385] Puterea lui Dumnezeu este de asemenea numită "roua cerului"[386] în Vechiul Testament şi de fapt Dumnezeu se numeşte pe El însuşi Rouă în Cartea lui Oseea: "Şi voi fi ca roua pentru Israel".[387] La Isaia, grindina este folosită ca un simbol al mâniei lui Dumnezeu: "Şi voi face judecată ... şi grindina va duce la vale adăpostul minciunii".[388] În chip asemănător ne vorbeşte proorocul David despre mânia lui Dumnezeu asupra egiptenilor asupra cărora a trimis "...grindină în ploile lor şi foc arzător în pământul lor".[389]

Aşa cum am notat, toate aceste imagini vechi testamentare sunt pentru tradiţia patristică greacă, manifestări ale luminii necreate, ale slavei şi puterii sau energiilor lui Dumnezeu. Vorbind astfel despre înţelegerea Sfântului Grigorie Palama privitoare la simbolurile lui Dumnezeu din Vechiului Testament aşa cum au fost văzute de profeţi, Romanidis susţine în mod clar faptul că "...urmând lui Dionisie [Areopagitul][390] şi Părinţilor greci, Palama a insistat asupra faptului că ei (Profeţii), aveau o vedere nemijlocită a slavei necreate a lui Dumnezeu".[391] Profeţii Vechiului Testament l-au văzut pe Dumnezeu în toate aceste imagini pentru că aceste manifestări erau *cu necesitate* lumină necreată, dat fiind principiul epistemologic al tradiţiei patristice greceşti la care ne-am referit mai sus, şi anume că numai în lumina necreată (fum, nor, ploaie, etc.) poate fi văzut Dumnezeu.[392] Pe scurt, potrivit autorităţilor ortodoxe

---

[384] Ieşire 40, 38.
[385] Isaia 55, 10-11.
[386] Daniil 4, 15.23.25.
[387] Oseea 14, 5.
[388] Isaia 28, 17.
[389] Psalm 104, 32.
[390] De exemplu tratatul "despre Numele Divine", P.G. 3, col. 596BC.
[391] Romanidis, *Palamite Controversy-II*, p. 261.
[392] Tocmai în acest punct eşuează Părintele Meyendorf în efortul său de-a arăta că îndumnezeirea omului îşi are izvorul în Întrupare şi Tainele Bisericii şi că Profeţii Vechiului Testament n-au văzut slava lui Dumnezeu cum s-a arătat ea la Învierea lui Hristos (*Study*, p. 159-156, 193). El ignoră faptul că pentru Palama şi Părinţii greci, aşa cum scrie Părintele Romanidis, "norul care a coborât peste

mai tradiţionale,[393] aceste imagini sunt manifestări ale Prezenţei Divine. Astfel se face că Sfântul Ioan Damaschin spune într-unul din

---

Apostoli a fost izvorul aceleiaşi slave" şi aceeaşi lumină care a luminat, sfinţit şi îndumnezeit "pe toţi Profeţii dinainte de Întrupare". Deşi lumina trupului lui Hristos pe Tabor a fost o manifestare a slavei lui Dumnezeu în virtutea Întrupării şi i-a luminat pe Apostoli dinafară, aşa cum spune Sf. Grigorie Palama, ea i-a şi îndumnezeit, astfel că ei L-au văzut pe Dumnezeu dinăuntru. Nici îndumnezeirea lor, nici cea a persoanei umane după întrupare nu-şi au "ca izvor Întruparea şi Tainele Bisericii", ci mai degrabă luminarea lăuntrică (Romanidis, *Palamite Controversy*-II, p. 242). Cu privire la pretenţia specifică a lui Meyendorff că Întruparea e "în centrul Iconomiei divine şi a întregii istorii" (*Study*, p. 193) şi afirmaţia corelativă că vederea luminii necreate în Vechiul Testament "era restrânsă la unii aleşi izolaţi, ca Moise" (*Introduction à l'étude de S. Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1957, p. 268), în "Tomul Aghioritic" Sfântul Grigorie Palama pledează însă pentru unitatea misterului vederii lui Dumnezeu, comunitatea cunoaşterii adevărurilor sau dogmelor credinţei creştine în Vechiul şi Noul Testament (P.G. 150, col. 1225 sq). Scriind despre Schimbarea la Faţă, Sfântul Grigorie Sinaitul (†1347), contemporan cu Sf. Grigore Palama, spune că Moise şi Ilie în experienţele slavei lui Dumnezeu n-au văzut nimic altceva decât "strălucirea Dumnezeirii" una şi aceeaşi în cele "două teofanii" ale ei, atât ca "nor şi întuneric", cât şi ca luminaă a Schimbării la Faţă, la care au fost de faţă. (St. Gregory the Sinaite, *Discourse on the Transfiguration*, tr. D. Belfour, San Bernardino CA, 1988, p. 25).

[393] Episcopul Chrysostomos şi alţii au afirmat că Părintele John Meyerdorff reprezintă o şcoală de teologie care s-a mişcat uneori subtil în afara consensului gândirii ortodoxe tradiţionale fiind influenţată de categoriile teologiei occidentale, moştenire a rădăcinilor ei greco-catolice (Chrysostomos, *Questions and Comments from Readers* "Orthodox Tradition", 7 (1990) nr. 4, p. 11,13). Romanidis crede că Părintele Meyendorff identifică îndumnezeirea cu o teologie "centrată pe Întrupare" şi Taine, pur şi simplu pentru că e adept al unei noţiuni de îndumnezeire care, în virtutea separării vederii lui Dumnezeu de " Întrupare şi formarea Bisericii", n-are paralele directe în gândirea teologică occidentală. (Romanidis, *Palamite Controversy* II, p. 247). În apărarea părintelui Meyendorff - deşi suspectez şi eu faptul că în studiul său asupra Sfântului Grigorie Palama el a confundat într-o oarecare măsură preocupările teologice occidentale şi răsăritene - s-ar putea spune că Întruparea şi Tainele Creştine, înrădăcinate în Persoana veşnică a lui Hristos, au ele însele un scop universal care leagă împreună vederile vechi - şi neotestamentare ale lui Dumnezeu. Aceasta nu vrea să spună că afirmaţia lui Meyendorf, potrivit căreia vederea slavei lui Dumnezeu în Vechiul Testament era limitată la o anumită categorie de "aleşi", are vreun suport patristic sau că poate fi susţinută teologic; cu toate acestea, lăsând la o parte această noţiune, înţelegerea sa privitoare la centralitatea Întrupării şi vieţii sacramentale în iconomia dumnezeiască nu e incompatibilă cu unitatea vederilor lui Dumnezeu în Vechiul şi Noul Testament aşa cum este ea înţeleasă de isihaşti.

Fragmente că "Dumnezeu este ... foc [πῦρ]".[394] El îl echivalează pe Dumnezeu cu manifestarea focului. Sfântul Grigorie Teologul exprimă de asemenea consensul Părinților greci atunci când spune că arătările lui Dumnezeu din Vechiul Testament au fost într-adevăr "Lumina" care este Dumnezeu: "...Lumina i s-a arătat din foc lui Moise, când ardea în rug; ...lumina era în stâlpul de foc care l-a călăuzit pe Israel și i-a îmblânzit pustia; ...lumina l-a purtat pe Ilie[395] în carul de foc.[396]

Imaginile ori manifestările vechitestamentare ale lui Dumnezeu la care ne-am referit se găsesc de asemenea în Noul Testament alături de imagini ale Luminii. Am avut de-a face deja cu norul Schimbării la Față. Putem acum menționa, în plus, "limbile ca de foc" de la Cincizecime;[397] Templul din Apocalipsa Sfântului Ioan care era plin cu "fum de la slava lui Dumnezeu";[398] reprezentarea milei lui Dumnezeu ca ploaie în Evanghelia după Matei;[399] și făgăduința către tesaloniceni că Hristos se va arăta cu "puterea îngerilor Lui" și "într-o văpaie de foc".[400] Și în Noul Testament acestea sunt manifestări ale luminii necreate a lui Dumnezeu. Ele nu sunt diferite de celălalte arătări ale puterii și Duhului lui Dumnezeu, ci sunt Duhul lui Dumnezeu "coborând din cer ca un porumbel"[401] la Botezul lui Hristos,[402] ori Crucea[403] și sunt toate, asemenea altor multe manifestări pe care le-am menționat, imagini pe care le vedem

---

[394] P.G. 19, col. 223.
[395] II Regi 2, 11.
[396] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Oratio* 40, op. cit. (*supra*, nota 355), p. 361.
[397] Faptele Apostolilor 2,3.
[398] Apocalipsa 15, 18.
[399] Matei 5, 45.
[400] II Tesaloniceni 1, 7. Expresia μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ "cu îngerii Lui puternici", întrucât, ca flăcări de văpaie, ei manifestă slava lui Dumnezeu.
[401] Interpretând înțelegerea de către Palama a porumbelului de la Botezul lui Hristos, Părintele Romanidis afirmă emfatic că acesta nu era un simbol creat sau o pasăre, ci un "simbol lingvistic" sau o imagine a manifestării "suprarațională" a lui Dumnezeu. (*Palamite Controversy* II, p. 262.).
[402] Ioan 1, 32.
[403] Nu numai Pavel pretinde slavă numai în Cruce (Galateni 6, 14), și asociază împăcarea tuturor și a toate în Hristos, "sângele Crucii lui Hristos" (Coloseni 1, 20), dar Sfântul Ioan Hrisostom atribuie Crucii "puterea lui Dumnezeu și o slavă mai presus de minte (*Omilia II la Corinteni*).

de asemenea relatate de martori oculari ai fenomenului Luminii Sfinte.

În corpusul aghiografic al mărturiei patristice găsim alte numeroase relatări ale luminii necreate asociate cu, ori văzute de către nenumărați bărbați și femei sfinte. Mă voi referi doar la câteva dintre acestea, întrucât această vedere ori experiență a Luminii divine ori necreate a slavei lui Dumnezeu constituie pentru creștinul răsăritean starea de sfințenie și scopul spiritual atât al monahului cât și al laicului.[404] Multe din aceste experiențe sunt de asemenea similare celor pe care le-am văzut relatate în legătură cu fenomenul Luminii Sfinte. În Viața Sfântului Benedict (n. 540) Sfântul Grigorie cel Mare ne spune că Sfântul Benedict la moartea episcopului Germanos de Capua (în Italia) a stat la rugăciune și a văzut "o lumină care a izgonit întunericul nopții și a strălucit cu o asemenea putere încât lumina care strălucea în mijlocul întunericului era cu mult mai strălucitoare decât lumina zilei".[405] În viața scrisă de ucenicul său, Nichita Stethatos, Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește despre un tânăr din timpul său (un oarecare Gheorghe care trăia în Constantinopol) că "...odată pe când stătea la rugăciune..., o prea strălucitoare revărsare de lumină dumnezeiască s-a pogorât deodată asupra lui de sus (din cer) și a umplut tot acel loc".[406]

Sfântul Simeon însuși, adresându-se lui Dumnezeu, povestește propria sa experiență a luminii necreate:

> *Cândva când ai venit și m-ai spălat, cufundându-mă de nenumărate ori în ape, precum mi s-a părut, am văzut fulgere luminând în jurul meu și raze de lumină revărsându-se de pe Fața Ta și amestecându-se cu apele; văzându-mă spălat în aceste ape luminoase, strălucitoare, am căzut în extaz.*[407]

---

[404] A se vedea pentru aceasta Cavarnos, *Byzantine Thought*, p. 27-28.

[405] Sf. Grigorie cel Mare, *Dialoguri [The Dialogues]* tr. P.W., London, 1911, p. 97.

[406] Nicetas Stethatos, *The Life of St. Symeon the New Theologian*, în: *The Sin of Adam and Our Redemption: Seven Homilies by St. Simeon the New Theologian*, Platina CA, 1979, p. 13.

[407] I.M. Kontzevitch, *The Aquisition of the Holy Spirit in Ancient Russia* tr. Olga Koshansky, Platina CA, 1988, p. 53.

Sfântul rus, Feodosi al Lavrei Peşterilor din Kiev (sec. XI) era văzut adesea în prezenţa luminii. Odată, un mirean anonim, aşa cum ne relatează viaţa Sfântului Feodosi scrisă de către Sf. Nestor, a văzut

> *o minune copleşitoare: o lumină minunată în miezul nopţii, drept deasupra mănăstirii sfântului. Şi când şi-a ridicat ochi, l-a văzut pe Feodosi cel asemenea lui Dumnezeu în acea lumină... Şi pe când stătea el acolo nedumerindu-se ce înseamnă aceasta, iată, i s-a arătat o nouă minune: o flacără puternică ieşea din cupola bisericii, sub forma unui arc întinzându-se la o înălţime deosebită şi rămânând cu acel capăt pe locul pe care binecuvântatul nostru părinte Feodosie ales l-a săpat şi curăţat şi unde mai târziu a început construirea [noii] biserici.*[408]

Un alt sfânt rus, Serghie din Radonej (†1392), în timpul săvârşirii Sfintei Liturghii, "...a văzut un foc care atingea masa proscomidiarului şi înconjura Sfântul Altar. La momentul împărtăşirii focul a intrat în potir, iar Sfântul a primit împărtăşania în acest mod".[409] În legătură cu alţi doi sfinţi ruşi, Sfântul Kiril din Belozersk (ori de la Lacul Alb) (†1429) şi Sfântul Aleksandr din Svir (†1533), avem relatări similare ale arătării luminii necreate ca lumină sau ca fum şi foc. În timp ce cânta Imnul Acatist Născătoarei de Dumnezeu (*Theotokos*), Sfântul Kiril a auzit un glas "împreună cu... o lumină mare" care a făcut noaptea ca o zi strălucitoare.[410] Un nobil rus care descoperise chilia ascunsă a pustnicului Aleksandr a mărturisit despre Sfânt că de multe ori văzuse un "stâlp aprins şi uneori o anumită rază dumnezeiască strălucind, iar alteori un fum strălucitor urcând de la pământ spre înălţimi" pe locul unde a locuit Sfântul.[411]

---

[408] Børtnes, *Visions of Glory*, p. 74.

[409] Pierre Kovalevsky, *St. Sergius and Russian Spirituality*, tr. W.E. Jones, Crestwood-New York, 1976, p. 117.

[410] *The Northern Thebaid: Monastic Saints of the Russian North*, tr. Hieromonk Seraphim Rose, Platina CA, 1975, p. 51.

[411] *Ibidem*, p. 116. E interesant de notat că relatări similare referitoare la vederea luminii spirituale continuă până astăzi. De ex., Helena Kontzevitch (†1989) soţia renumitului teolog, profesorul I.M. Kontzevitch, vorbea de faptul de a fi

Cu privire la efectele asociate Luminii Sfinte care le-am enumerat mai sus în tabelul B, deşi conţin şi ele elemente de lumină (aprinderea minunată a candelelor şi lumânărilor), nu le putem asocia în mod nemijlocit cu vederile lui Dumnezeu Însuşi. Încercând să înţelegem aceste fenomene, să vedem ce ne spune Sfântul Ilie despre experienţa sa de pe muntele Horeb:

> *Şi iată Domnul va trece şi înaintea lui va fi vijelie năpraznică ce va despica munţii şi va sfărâma stâncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur. Dar Domnul nu va fi în cutremur. După cutremur va fi foc,*[412] *dar nici în foc nu va fi Domnul. Şi după foc va fi adiere de vânt subţire, şi acolo va fi Domnul.*[413]

Deşi fenomenele pe care le-a văzut Ilie nu erau ca atare arătări ale lui Dumnezeu, ele erau asociate cu El. În fapt, am putea spune că ele erau mărturii "fizice" ale prezenţei ori energiei lui Dumnezeu (care în acest caz S-a arătat ca o adiere de vânt subţire). În acelaşi fel, arătare a slavei lui Dumnezeu, limbile de foc de la Cincizecime au fost însoţite de o "suflare de vânt care vine repede".[414] Iar coborârea unui înger din cer pentru a răsturna piatra de pe Mormântul lui Hristos, o altă arătare a puterii divine, a fost însoţită de un cutremur de pământ.[415] Toate aceste lucruri au apărut în prezenţa lui Dumnezeu şi sunt asociate cu Prezenţa Divină şi lumina Lui necreată. De aceea, deşi sunt asociate cu vederea lui Dumnezeu, ele nu sunt manifestări numai fizice. Vorbind în special

---

văzut o icoană (a Sf. Iacov de la Lacul Valdai) "iradiind o lumină dulce ... Era ca şi cum această lumină emana în respiraţii. De fiecare dată ce icoana "respira", lumina ajungea până la tavanul [camerei], aceasta fiind apoi urmată de o altă "respiraţie". Acestea au făcut un cerc pe tavan, mărit de fiecare "respiraţie" succesivă de lumină. Strălucirea luminii era foarte dulce. Cf. Bishop Chrysostomos, *Helena Kontzevitch: Her Spiritual Memento*, "Orthodox Tradition" 9 (1992) nr. 1 p. 3.

[412] Aici profetul vorbeşte probabil de un foc cu atribute materiale, nu de focul ce are proprietăţile luminii necreate.

[413] III Regi 19 11-12.

[414] Faptele Apostolilor 2,2.

[415] Matei 28,2.

despre Lumina Sfântă, Tsekoura atinge această noțiune a coexistenței realității divine și a unor simboluri pur materiale. Ea observă că:

> *... în timpul primelor câteva momente [după apariția sa], în flacăra focului coexistă atât proprietățile luminii materiale cât și ale celei nemateriale. Astfel, Lumina Sfântă a lumânărilor nu cauzează arsuri. Nu arde nici o persoană, părul său, ori îmbrăcămintea ei. Puțin după aceea, însă, ea începe să ardă așa cum face o flacără materială normală.*[416]

Este important ca noi să punem de acord acum ceea ce am numit vederi ale lui Dumnezeu și manifestări ale luminii necreate asemănătoare fenomenelor asociate Luminii Sfinte, cu faptul că Dumnezeu nu poate fi văzut de cei neiluminați, ci doar de Profeți, Apostoli și Sfinți. Spuneam că după teologia ortodoxă numai în Dumnezeu și numai cu ochi duhovnicești și cu simțurile restaurate poate fi văzut Dumnezeu. Ca răspuns la acest impas putem remarca mai întâi că teologia ortodoxă nu înlătură primatul Providenței lui Dumnezeu. Astfel, El se poate revela așa cum dorește, chiar celor nepregătiți - și Sfântului Pavel pe drumul Damascului și, la răstignire, tâlharului nebotezat aflat la dreapta Sa.[417] În Omilia sa la Schimbarea la Față, Sfântul Grigorie Palama afirmă de aceea că vederea luminii necreate este dată potrivit Voii lui Dumnezeu care judecă singur "măsura vredniciei [fiecărei persoane]".[418]

Trebuie să indicăm de asemenea faptul că Lumina Sfântă este relatată de toți martorii sceptici pe care i-am citat ca o simplă flacără, ca efectul unei pretinse minuni. Toate celelalte arătări (fulgere, foc, ploaie, rouă, zăpadă, nor, fum, un Înger ori un porumbel) sunt relatate de credincioși. Tsekoura clarifică foarte bine acest aspect atunci când vorbește despre arătările pe care ea le relatează:

---

[416] Tsekoura, Τό Ἅγιον **Φῶς**, p. 72-73.
[417] Luca 23, 40-43.
[418] P.G. 151, col. 448B.

Cum vede cineva Lumina Sfântă? Cu ochii sufletului, atunci când Dumnezeu îi acordă luminarea Duhului [Sfânt]. 'În iluminarea Duhului Sfânt', spune Sfântul Vasile, 'vedem Sfânta Lumină'. Astfel la Doxologia Mare cântăm 'întru lumina Ta vom vedea lumină', adică, 'prin Duhul Sfânt vom vedea lumina Ta, Doamne'. Când Duhul Sfânt îşi revarsă lumina Sa, spune Sfântul Grigorie Palama, atunci noi oamenii Îl vedem cu ochii inimii, adică ai sufletului. Aşa cum vedem lumina materială, cu ochii noştri trupeşti, tot aşa Lumina Sfântă o vedem cu ochii sufletului. Această simţire duhovnicească a Luminii Sfinte este 'deasupra simţurilor şi a minţii'. Din acest motiv, această lumină se arată chiar atunci când ochii sunt închişi sau când o persoană este oarbă din punct de vedere fizic.[419]

Cu alte cuvinte, Tsekoura identifică variatele manifestări ale Luminii Sfinte, dacă nu cu sfinţenia, atunci cel puţin cu o sensibilitate faţă de lucrurile duhovniceşti şi cu lucrarea Duhului Sfânt. Aceste manifestări nu sunt pentru ea simple fenomene fizice, ci sunt strâns legate de credinţă.

Mărturiile scripturistice şi patristice cu privire la diferitele manifestări ale luminii supranaturale sunt interpretate de teologii ortodocşi, aşa cum am demonstrat, pentru a atesta unitatea experienţei slavei lui Dumnezeu şi a Învierii lui Hristos ca lumină necreată. Aceste manifestări au o asemănare izbitoare cu diferitele forme ale Luminii Sfinte descrise de pelerini la Mormântul lui Hristos din Ierusalim. Dar corespondenţa nu stabileşte identitatea. Chiar dacă am putea demonstra originile ei miraculoase, din corpusul referirilor scripturistice şi patristice nu putem totuşi trage concluzia că Lumina Sfântă este altceva decât un fenomen cu proprietăţi asemănătoare *fenomenelor* care, conform teologiei creştine răsăritene, au revelat uneori slava lui Dumnezeu. Nici documentele istorice, nici Scriptura şi nici Părinţii nu asociază în mod direct revelarea lui Dumnezeu cu ritul săvârşit la Sfântul Mormânt. Trebuie să admitem aceasta. Totuşi, putem spune cu

[419] Tsekoura, *op. cit.*, p. 70-71.

siguranţă că fenomenul Luminii Sfinte este un simbol adecvat al luminii Învierii - un simbol în sensul cel mai profund al cuvântului - anume ceva care face "transcendentul...disponibil" şi "mijloceşte participarea observatorului la ceea ce el revelează".[420] În această afirmaţie, urmăm exemplul Sfântului Grigorie Teologul care, într-un cuvânt la Duminica Paştilor, vorbeşte despre lumina lumânărilor şi a candelelor de la privegherea pascală din ziua anterioară ca premergătoare ale "Marii Lumini".[421]

> *Paştile Domnului, Paştile şi iarăşi zic Paştile, în cinstea Treimii. Aceasta este pentru noi praznicul praznicelor şi sărbătoarea sărbătorilor, întrecându-le pe toate celelalte - nu numai pe cele care sunt numai omeneşti şi umile* [χαμαὶ ἐρχομένας], *ci chiar şi pe cele ale lui Hristos şi săvârşite în cinstea Lui - aşa cum soarele întrece stelele. Într-adevăr frumoasă a fost arătarea strălucirii şi iluminarea noastre ieri, când fiecare şi toţi împreună ne-am întâmpinat unul pe altul, tot felul de oameni de toate rangurile, luminând noaptea cu focul abundent* [*al lumânărilor noastre*] *... Aşa cum lumina zilei de ieri a fost premergătoare înălţării Marii Lumini, un fel de bucurie presărbătorească, aşa astăzi celebrăm Învierea însăşi, care nu mai e ceva aşteptat, ci ceva care a ajuns să se petreacă deja, adunând întreaga lume la sine.*[422]

---

[420] James Empereur, *Worship: Exploring the Sacred*, Washington, 1987, p. 35.
[421] Anscar J. Chupungo, în *The Cosmic Elements of Christian Passover*, Roma, 1977, pretinde că ceea ce socotesc că este privegherea pascală e de fapt "procesiunea de noapte cu torţe [sau lumânări] anterioară săvârşită de magistraţii şi locuitorii cetăţii pentru a-i cinsti pe neofiţi [noii botezaţi]" (p.88).
[422] A se vedea Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 45, P.G. 37, 624.

Capitolul V

RITUL LUMINII SFINTE AŞA CUM ESTE CELEBRAT ASTĂZI LA IERUSALIM

Ritul Luminii Sfinte nu există în Patriarhatul ortodox grec din Ierusalim sub forma unui *typykon* scris. Numai rugăciunea pentru primirea Luminii Sfinte există într-o formă tipărită. Patriarhul o citeşte cât timp stă în Sfântul *Kouvouklion* (edicul) dintr-un "phylládion" sau o cărticică legată conţinând această rugăciune tipărită (textul ei va fi redat mai jos în traducere). Originea acestei rugăciuni este necunoscută. Restul slujbei este săvârşit în conformitate cu tradiţiile transmise de la patriarh la patriarh pe cale orală sau prin însemnări liturgice disparate.[423] Există două descrieri importante ale ritului, după care acesta poate fi reconstituit. Prima este cea a Ioannei Tsekoura,[424] oferită mie de către Arhiepiscopul Timotheos al Lyddei, secretar principal al Patriarhiei Ierusalimului , şi recomandată de către Patriarhul Diodoros ca o sursă demnă de încredere.[425] Cea de-a doua este o colecţie publicată de rapoarte confidenţiale asupra *status-quo*-ului Ţării Sfinte alcătuită la sfârşitul

[423] Patriarhul ortodox grec al Ierusalimului, Diodoros I, interviu telefonic cu autorul, 12 ianuarie 1992, transcripţie de pe bandă. CTOS, Etna CA.
[424] Tsekoura, Τό Ἅγιον Φῶς, p. 37-45, 55-56.
[425] Diodoros, interviul citat la nota 423.

anilor 1920 de către Lionel Cust, ofiţer districtual britanic în Ierusalim,[426] şi conţinând un apendice care descrie în puţine detalii ceremonia Luminii Sfinte, Suprema ceremonie a Bisericii Răsăritene".[427] Atât raportul lui Cust cât şi descrierea Joannei Tsekoura prezintă în esenţă aceeaşi slujbă, primul aşa cum a observat-o în 1920, cealaltă aşa cum este celebrată în deceniul actual.(anii 1990)

Pregătirile neliturgice pentru slujbă

Tsekoura identifică două evenimente care preced celebrarea actuală a ritului Luminii Sfinte din Sâmbăta Mare. Întâi de toate, Sfântul Mormânt este percheziţionat, în al doilea rând el este sigilat. Scopul percheziţionării este să determine dacă nu este nimic în camera ediculului care să poată fi folosit la aprinderea unei flăcări şi să vadă dacă fiecare candelă a fost stinsă. Potrivit Tsekourei, percheziţia durează o oră începând de la ora 10 sâmbătă dimineaţa şi implică trei inspecţii separate ale Mormântului.[428] Ea este condusă de un paznic musulman stabilit pentru Sfântul Mormânt şi are loc în prezenţa clericilor armeni, copţi şi iacobiţi. La ora 11 uşile ediculului sunt sigilate de către garda musulmană care, după Cust, pune o bandă albă printre cele două mânere ale uşii şi o sigilează cu ceară.[429] La sud de uşă stă un cleric armean, la nord unul ortodox grec.[430] Între ora 11 şi 12 după amiaza, creştinii ortodocşi arabi îşi desfăşoară procesiunea lor zgomotoasă şi necivilizată în jurul ediculului, cântând cântece tradiţionale, populare, ridicând tineri bărbaţi pe umerii lor şi strigând slogane religioase.[431]

---

[426] L.G.A. Cust, *The Status Quo in the Holy Places* Jerusalem 1980, Apendix C, p.66-70.

[427] Ibidem, p.66.

[428] Tsekoura, *op. cit.*, p. 38-40.

[429] Tsekoura însă spune că panglici albe sunt încrucişate în formă de X peste uşa ediculului, fiecare din cele patru capete ale panglicii fiind legate cu ceară de cel patru colţuri ale intrării. O altă ceară este picurată la mijlocul panglicilor încrucişate, iar apoi sigilate cu sigiliul oficial al patriarhiei, *ibidem*, p. 40.

[430] Cust, *Status Quo*, p. 68-69. Pe latura din nord stă, după Cust, şi un reprezentant al comunităţii franciscane din Ierusalim.

[431] *Ibidem*, p. 86; cf. Tsekoura, *op. cit.*, p. 41.

Ceremonia Liturgică

La prânz,[432] patriarhul grec ortodox părăseşte palatul patriarhal şi în dangătul sumbru al clopotelor[433] intră în Biserica Învierii şi urcă pe tronul patriarhal. După Cust, clericii armeni, copţi şi iacobiţi "fac apoi plecăciune şi obţin permisiunea de a lua parte la ceremonie".[434] De fapt, aşa cum indică în mod corect Tsekoura, clericii acestor diferite comunităţi religioase din Ierusalim nu cer să participe la rit, ci sărută pur şi simplu mâna Patriarhului grec şi cer permisiunea acestuia "de a primi Lumina Sfântă".[435] După această scurtă ceremonie, patriarhul se îmbracă în toate veştmintele episcopale şi începe procesiunea în jurul edicului, de regulă "la ora 12 şi jumătate".[436] patriarhul ortodox grec se apropie de edicul, precedat de prapuri şi o cruce procesională şi de gărzile musulmane care purtând toiege asemănătoare bastoanelor de plimbare folosite de episcopii ortodocşi răsăriteni (ράβδοι),[437] deschid calea pentru el izbind podelele cu vârfurile toiegelor în cadenţă ritmică. Patriarhul este urmat de episcopi şi de ceilalţi clerici în timp ce corurile (unul cântând în greacă şi celălalt în arabă) cântă: "Învierea ta Hristoase, Mântuitorule, îngerii o laudă în ceruri şi pe noi pe pământ ne învredniceşte cu inimă curată să te mărim!"[438]

După o întreită înconjurare a edicului, procesiunea se opreşte în faţa Sfântului Mormânt unde corurile şi clericii cântă imnul luminii de la vecernie, Φῶς ἱλαρόν sau "Lumină lină".[439]

---

[432] Cititorul va trebui să-şi aducă aminte că începând din secolul al XIV-lea ritul Luminii Sfinte a fost celebrat independent şi anterior privegherii pascale care începe de fapt, o dată cu Vecernia şi Liturghia Sfântului Vasile în jurul orei 4 după amiaza potrivit practicii contemporane de la Ierusalim.

[433] Detaliu menţionat de Tsekoura (*op. cit.* p. 41), nu de Cust.

[434] Cust, *Status Quo*, p. 68.

[435] Tsekoura, *op. cit.*, p. 42.

[436] Cust, *op. cit.*, p. 68.

[437] Aceşti purtători de toiege se numesc ραβδοῦχοι.

[438] E vorba de primul stih din stihoavna Vecerniei de sâmbătă seara pe glasul 6.

[439] *"Lumină Lină a sfintei slave a Tatălui ceresc Celui fără de moarte, a Sfântului, fericitului, Iisuse Hristoase, venind la apusul soarelui, văzând lumina cea de seară, lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh Dumnezeu. Vrednic eşti în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce dai viaţă, pentru aceasta lumea Te măreşte."*

Ceilalți clerici pleacă și patriarhul singur se apropie de intrarea în Sfântul Mormânt, unde este însoțit de către episcopul armean[440] și de către diferite oficialități civile.[441] Patriarhul își scoate veșmintele și mitra și se supune percheziționării din partea oficialităților civile, incluzând pe "primarul orașului Ierusalim și șeful poliției"[442], în scopul de a se determina faptul că nu are chibrite ori alte dispozitive cu care să poată aprinde o lumânare. După această percheziție, ușa Sfântului Mormânt este deschisă iar patriarhul, purtând o tunică albă simplă, intră înăuntru însoțit de episcopul armean. Ușa este apoi închisă.

În interiorul Sfântului Mormânt, în prezența episcopului armean, patriarhul îngenunchează înaintea dalei (de marmură) ce acoperă mormântul pe care stă o candelă neaprinsă și o cărticică cu rugăciunea Luminii Sfinte. Cărticica e ținută deschisă de o lumânare neaprinsă. Toate aceste lucruri sunt puse în Mormânt mai dinainte, lor patriarhul le adaugă patru mănunchiuri de lumânări neaprinse, fiecare mănunchi conținând 33 de lumânări, și pe care el le ia cu sine în Mormânt. Cu aceste patru mănunchiuri de lumânări el transmite Lumina Sfântă.[443] În lumina slabă a ediculului, patriarhul începe să citească Rugăciunea pentru primirea Luminii Sfinte.:

> *Stăpâne, Doamne, Iisuse Hristoase, Înțelepciune începătoare de lumină a Tatălui cel fără-de-nceput, Care locuiești întru lumina cea neapropiată, Care ai poruncit luminii să strălucească din întuneric, Care ai spus să fie lumină și a fost lumină, Doamne, Dătătorule de lumină care ne-ai scos din întunericul înșelăciunii și ne-ai călăuzit la lumina minunată a cunoașterii Tale, Care ai umplut de lumină și bucurie tot pământul prin venirea Ta în trup aici și cele de dedesubt prin pogorârea Ta la iad după care Tu ai vestit lumina tuturor neamurilor prin sfinții Tăi Apostoli, Ție Îți mulțumim că prin credința cea dreaptă ne-ai scos din întuneric*[444] *la lumină și ne-am*

[440] Cust, *op. cit.*, p. 69.
[441] Tsekoura, *op. cit.*, p. 44.
[442] *Ibidem*, p. 44.
[443] *Ibidem*, p. 43-44.
[444] Intrepolarea traducătorului.

făcut fii ai luminii prin Sfântul Botez şi am văzut slava Ta plină de har şi adevăr (Ioan 1, 14). Dar[445] *o, Dătătorule de lumină Doamne, Care eşti lumina văzută de cei care au stat în întuneric;* [...] *Stăpâne Doamne, Care eşti Lumina cea adevărată care luminezi pe tot omul care vine în lume (Ioan 1, 9), singura Lumină a lumii şi lumina vieţii oamenilor, de a Cărui slavă este plin tot universul, căci Tu ai venit ca lumină în lume prin pogorârea Ta în trup, deşi lumea a iubit întunericul mai mult decât lumina. Dătătorule de lumină, Doamne, ascultă-ne pe noi păcătoşii şi nevrednicii robii Tăi, care în acest ceas stăm lângă acest Preasfânt şi de-lumină-purtător Mormânt şi ne primeşte pe noi care cinstim Patimile Tale curate, preasfânta Ta răstignire, moartea Ta de bună voie şi punerea şi îngroparea trupului Tău cel fără de viaţă în acest preacinstit Mormânt al Tău, şi Învierea Ta de a treia zi pe care începem să o prăznuim cu bucurie, pomenind pogorârea Ta la iad prin care ca un Stăpân ai slobozit prin strălucirea Dumnezeirii Tale sufletele drepţilor ţinute acolo umplând cele mai de jos de lumină. De aceea prăznuind cu inimă plină de bucurie şi cu duhovnicească bucurie în această preabineicuvântată Sâmbătă, preamântuitoarele taine împlinite într-un mod dumnezeiesc, potrivit Ţie, pe pământ şi sub pământ, pomenind adevărata lumină lină (veselă) şi de dorit care a strălucit dumnezeieşte peste aceştia în cele mai de jos şi într-un chip dumnezeiesc a strălucit din Mormânt, facem vădită Lumina care arată Teofania Ta, Cel care ai venit în lume pentru noi. Căci aşa cum în această noapte mântuitoare şi strălucitoare toate se umplu de lumină, cerul şi pământul şi cele de dedesubt prin taina fericitoare a pogorârii Tale la iad şi Învierea Ta cea de a treia zi din mormânt, cei ce primesc cu evlavie din această Lumină neîncetat aprinsă şi pururea strălucitoare o trec celor ce cred în Tine, Lumina cea adevărată, şi noi Te chemăm şi Te rugăm, Preasfinte Stăpâne ca să arăţi acest dar de sfinţire plin de harul Tău dumnezeiesc prin*

[445] Greceşte ἀλλά, întrebuinţat aici într-un uz arhaic.

harul Preasfântului şi de-viaţă-purtătorului Tău Mormânt şi să binecuvântezi şi să sfinţeşti pe cei ce se ating de ea cu cucernicie, slobozindu-i de întunericul patimilor, şi să ne faci vrednici de preastrălucitoarele Tale sălaşuri unde străluceşte lumina cea neînserată a Dumnezeirii Tale. Dă-le, Doamne, sănătate şi viaţă bună, umple casele lor de tot binele. Dătătorule-de-lumină, Stăpâne, ascultă-mă pe mine păcătosul în acest ceas şi dă-ne nouă şi lor să umblăm în Lumina Ta şi să locuim în ea cât timp vom avea lumina vieţii de faţă. Fă, Doamne, ca lumina faptelor noastre bune să lumineze înaintea oamenilor, ca ei să Te slăvească pe Tine împreună cu Cel fără de început al Tău Părinte şi Duhul Tău Cel Sfânt. Căci Tu ne-ai aşezat lumină neamurilor ca să luminăm pe cei ce umblă întru întuneric, dar lucrând răul am iubit întunericul mai mult decât lumina, căci oricine face răul urăşte lumina, după cuvântul Tău cel nemincinos. De aceea păcătuind, ne poticnim zilnic pentru că umblăm în întuneric. Dă-ne să vieţuim restul zilelor noastre cu ochii minţii luminaţi. Dă-ne să umblăm ca fii ai luminii în lumina poruncilor Tale, albeşte veşmântul strălucitor al Sfântului Botez pe care l-am înnegrit cu faptele noastre, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină. Dă-ne să îmbrăcăm armele luminii ca să îndepărtăm pe stăpânul întunericului ce se preface în înger al luminii. Doamne, aşa cum în această zi ai strălucit lumină celor ce şedeau în întuneric şi în umbra morţii, tot aşa străluceşte în inimile noastre lumina Ta neînserată, ca strălucind cu lumina aceasta şi arzând în credinţă, să Te slăvim pe Tine, singura Lumină lină a Luminii celei dătătoare de lumină în veci. Amin.[446]

Când, în urma rugăciunii patriarhului, Lumina Sfântă se arată, ea aprinde candela de pe Sfântul Mormânt împreună cu cele

[446] Textul grec al acestei rugăciuni poate fi găsit la arhimandritul Joachim Strongylos, Προσκύνημα Στοὺς Ἁγιους Τόπους, Ierusalim, 1987, p. 75-77. Sintaxa traducerii reflectă particularităţile stilistice ale textului original grec complicat, dar elocvent.

patru legături de lumânări pe care acesta le-a luat cu sine în mormânt. Apoi el se întoarce şi merge în Capela Îngerului unde dă unul din mănunchiuri episcopului armean, apoi de la una din deschizăturile ediculului dă Lumina Sfântă unui preot arab ortodox care o duce în biserica *Anastasis* pentru a o împărţi acolo credincioşilor. De la cealaltă deschizătură, înmânează un alt mănunchi de lumânări, aşa că Lumina Sfântă poate fi luată de patriarhul armean. Apoi bate la uşa Sfântului Mormânt şi când aceasta este deschisă, el şi episcopul armean trec flacăra clericilor copţi şi iacobiţi şi celorlalţi care aşteaptă afară.[447] Biserica se umple de lumina lumânărilor credincioşilor pe măsură ce flacăra este trecută de la o persoană la alta. O mare rumoare domneşte acum printre oameni. Patriarhul se întoarce apoi la reşedinţa sa.[448]

Ritul Luminii Sfinte aşa cum este celebrat astăzi la Ierusalim este în esenţă aceeaşi ceremonie descrisă de călugărul rus părintele Parfeni, în 1846 când, aşa cum am arătat în capitolul I, ritul a ajuns la ceea ce era, mai mult sau mai puţin, forma sa finală. Ar putea fi util să încheiem descrierea noastră privitoare la ritul contemporan comparându-l cu ceremonia descrisă de Parfeni,[449] pentru a stabili cel puţin un secol şi jumătate de practică constantă. În tabelul de mai jos trăsăturile ceremoniei, aşa cum au fost descrise în 1846, sunt tipărite obişnuit. Trăsăturile ritului actual sunt redate cu caractere cursive.

***

Stingerea şi pregătirile candelelor în Sfântul Mormânt şi în bisericile înconjurătoare.

Stingerea şi pregătirile candelelor în Sfântul Mormânt percheziţionat şi sigilat

***

Adunarea credincioşilor în *Anastasis*.

Credincioşii prezenţi în Anastasis.

Procesiunea populară a arabilor.

***

---

[447] Tsekoura, *op. cit.*, p. 55,56; Cust, *op. cit.*, p. 69.

[448] Cust, *op. cit.*, p. 69.

[449] Parthenius. *Holy Week*, p. 32-34.

Procesiunea întreită în jurul ediculului Mormântului pe la ora 2 p.m.
Procesiunea întreită în jurul ediculului Mormântului pe la ora 12:30 p.m.

***

Patriarhul (în acest caz un Mitropolit reprezentându-l pe patriarh) este dezbrăcat.
Patriarhul însoțit de Episcopul armean dezbrăcat și percheziționat.

***

Sigiliile Mormântului sunt rupte și Patriarhul intră.
Sigiliile Mormântului sunt rupte și Patriarhul intră însoțit de Episcopul armean.

***

Lumina apare brusc din Mormânt și din Altarul Bisericii *Anastasis* umplând eventual întreaga biserică.

***

Lumina împărțită prin orificiile ediculului și apoi de către Patriarh de la ușa Sfântului Mormânt, ortodocșilor și armenilor.
Lumina împărțită prin orificiile ediculului și apoi de către Patriarh și Episcopul armean de la ușa Sfântului Mormânt ortodocșilor și armenilor.

***

Mare zarvă printre credincioși (chiar musulmani).
Mare zarvă printre credincioși.

În ritul actual al Luminii Sfinte există două adaosuri semnificative la serviciul pe care le-a descris Parfeni. Primul, neliturgic, este percheziționarea Mormântului înaintea ceremoniei și, respectiv, a persoanei Patriarhului înainte ca el să intre în Sfântul Mormânt. Cel de-al doilea, un important adaos liturgic, este rugăciunea Patriarhului înaintea primirii Luminii Sfinte. Cea mai timpurie mărturie pentru aceste elemente ale ritului este relatarea părintelui Mitrofan în 1926.[450]

[450] Achilleos, Εἶδα τὸ Ἅγιον Φῶς, p. 162, 214.

Capitolul VI

RITUL LUMINII SFINTE REFLECTAT ÎN IMNOGRAFIA POSTULUI MARE ŞI CEA PASCALĂ A BISERICII ORTODOXE ŞI ÎN CEREMONIILE BISERICILOR ORTODOXE CONTEMPORANE

Imagini posibile ale Luminii Sfinte în imnografia Postului Mare şi cea Pascală a Bisericii Ortodoxe.

Imnurile Postului Mare şi cele Pascale ale Bisericii Ortodoxe se găsesc mai cu seamă în două cărţi liturgice: *Triodul* conţinând slujbele şi cântările din perioada Postului Mare, începând din Duminica Vameşului şi a Fariseului, şi sfârşind cu Miezonoptica din Sâmbăta Mare; şi *Penticostarul*, care conţine cântări şi slujbe începând cu procesiunile ce preced Utrenia Pascală şi până la Duminica de după Cincizecime (Duminica tuturor sfinţilor). În prima din aceste colecţii există multe referiri la lumină. Totuşi, în conformitate cu tema perioadei postului Mare, ele sunt centrate asupra luminii ca imagine a harului binefăcător prin care trecem cu succes prin nevoinţele ascetice ale Postului Mare, făcându-ne totodată vrednici "...să ajungem şi să ne închinăm", cum spune rugăciunea amvonului din Liturghia darurilor mai înainte sfinţite, "şi Sfintei Învierii lui Hristos".[451] Găsim această imagine în mod

[451] Ἱερατικόν, Athena, Apostolikè Diakonìa tês Ekklesiás tês Helládos, 1977, p.220.

foarte limpede în irmosul cântării a cincea a Canonului Pavecerniței Mari din joia primei săptămâni a Postului mare:

> *De noapte mânecând spre Tine, Iubitorule de oameni: mă rog luminează-mă şi mă îndreptează la poruncile Tale, şi mă învaţă Mântuitorule, să fac voia Ta.*[452]

Cu privire la aluziile specifice la lumină în mormântul lui Hristos, referirile din *Triod* sunt rare. Deşi tema Învierii domină desigur în toate Duminicile Postului Mare, numai spre sfârşitul Postului Mare imaginile Învierii devin mai frecvente. În mod corespunzător găsim şi mai multe referiri la lumina cea dătătoare-de-viaţă. Totuşi, majoritatea acestora vorbesc despre lumina Îngerului care a vestit mironosiţelor Învierea. De exemplu sedealna de după cântarea a treia a canonului din Sâmbăta Mare spune:

> *Ostaşii străjuind Mormântul Tău, Mântuitorule, morţi s-au făcut de strălucirea Îngerului care a vestit femeilor Învierea. Pe Tine Te mărim, Cel ce ai nimicit stricăciunea, la Tine cădem, singurul Dumnezeul nostru, Cel ce ai răsărit din mormânt.*[453]

Nu există aici vreo menţiune specifică despre o lumină care iese din Mormânt. Într-adevăr, unul din singurele locuri din *Triod* în care se face o asemenea menţiune este mai degrabă un vers neclar din cea de a doua stare a Prohodului din cadrul Deniei Sâmbetei Mari, unde Mormântul este descris doar metaforic:

> *Soarele luminează, după noapte străluceşte, Doamne; iar Tu, Cuvinte după, moartea Ta străluceşti mai mult, înviind din groapă ca dintr-o cămară de nuntă un mire.*[454]

În *Penticostar*, există mai multe referiri la lumină şi la mormântul lui Hristos. În a patra cântare a Canonului Învierii,

---

[452] Τριῴδιον Κατανυκτικόν, Athena, Apostolikè Diakonía tês Ekklesias tês Hellados, 1960, p. 97.
[453] *Ibidem*, p. 426.
[454] *Ibidem*, p. 420.

găsim primul caz al asocierii Mormântului lui Hristos cu Lumina:

> *Ca un mieluşel de un an, cununa cea binecuvântată de noi, Hristos, de voie pentru toţi s-a jertfit, Paştile cele curăţitoare; şi iarăşi, frumos, din mormânt Soarele dreptăţii nouă ne-a strălucit.*[455]

În cântarea a şaptea a Canonului citim de asemenea :

> *Cât este de sfântă cu adevărat, strălucită şi mult prăznuită această noapte de mântuire. Ea este vestitoarea zilei purtătoare de lumină a Învierii, întru care Lumina cea fără de ani, din mormânt cu trupul a răsărit.*[456]

În mod asemănător, în stihurile Stihirei Paştelui, cântate la Laudele Utreniei Paştelui, auzim următoarele:

> *Că astăzi din mormânt ca dintr-o cămară strălucind Hristos, pe femei de bucurie le-a umplut zicând: Propovăduiţi Apostolilor.*[457]

În stihurile rânduite pentru slujbele Ceasurilor, Vecerniei şi a Miezonopţii Pascale, există încă o altă aluzie clară la lumina Mormântului lui Hristos:

> *Ca un purtător de viaţă, mai frumos decât raiul, şi cu adevărat mai strălucitor decât orice cămară împărătească s-a arătat Mormântul Tău, Hristoase, izvorul învierii noastre.*[458]

În sfârşit, în prima sedealnă a Utreniei din Joia de după Duminica Tomei, Mormântul lui Hristos este asociat o dată mai mult revărsării de lumină:

---

[455] Πεντηκοστάριον Χαρμόσυνον, Athena, Apostolikè Diakonià tês Ekklesías tês Helládos, 1959, p. 3.
[456] *Ibidem*, p. 4.
[457] *Ibidem*, p. 5.
[458] *Ibidem*, p. 7.

Femeile au venit la mormânt şi văzând înger s-au cutremurat. Mormântul strălucea lumină, minunea le-a spăimântat pe ele.[459]

Arhimandritul Kallistos vede în aceste imne pascale ale Bisericii Ortodoxe imagini incontestabile ale Luminii Sfinte. Astfel, el crede că, Canonul Învierii al Sfântului Ioan Damaschin, de exemplu, a fost scris chiar în cinstea Luminii Sfinte:

Fără îndoială celebrarea Luminii Sfinte a inspirat pe verhovnicul corului imnografilor Bisericii noastre, Sfântul Ioan Damaschinul, să scrie în cinstea strălucitoarei şi Preaslăvitei Învieri a Mântuitorului nostru aşa cum e cântat în canonul Paştilor troparul: 'Acum toate s-au umplut de lumină şi cerul şi pământul şi cele de dedesubt...[460]

Nu există cale de a susţine fără rezerve presupunerea lui Kallistos despre influenţa ritului Luminii Sfinte asupra imnografiei Bisericii Ortodoxe, fie cu privire la colecţiile Postului Mare sau Paştilor în general, fie cu privire îndeosebi la Canonul pe care îl citează. Există numeroase aluzii în aceste izvoare la lumină, dar foarte puţine din ele sunt asociate direct Mormântului lui Hristos.[461] Mai mult, în puţinele pasaje pe care le-am citat nu există referiri speciale la o lumină miraculoasă produsă în vreun fel de ceremonie la Sfântul Mormânt. Aluziile la lumină şi la Mormântul lui Hristos din *Triod* şi *Penticostar* ar putea fi, de aceea, înţelese ca expresii a

---

[459] *Ibidem*, p. 34.

[460] Callistos, *Holy Fire*, p. 24. *Troparul* citat este din cântarea a treia a Canonului Învierii: "Acum toate s-au umplut de lumină, şi cerul şi pământul şi cele de dedesubt. Deci să prăznuiască toată făptura Învierea lui Hristos întru care s-a întărit". Πεντηκοστάριον, p. 2.

[461] De exemplu, deşi bogate în imagini ale luminii, "Luminândele" [Φωταγωγικά,] rânduite a se cânta după canonul Utreniei în zilele de peste săptămână ale Postului Mare nu conţin nici o referire la Mormântul lui Hristos. Πεντηκοστάριον, p. 444-446.

ceea ce numeam o metafizică a luminii în schema teologică ortodoxă, ori ca descrieri literare şi poetice ale strălucirii Învierii însăşi. În cele din urmă se pare că trebuie să restrângem orice paralelă între imnografia Postului Mare şi cea Pascală a Bisericii Ortodoxe, şi arătarea Luminii Sfinte la domeniul experienţei duhovniceşti.

Imnul Luminii din cadrul Vecerniei şi Lumina Sfântă.

Există un imn special asociat ritului Luminii Sfinte care necesită o atenţie specială şi separată: imnul luminii din cadrul Vecerniei, "Lumină lină", cântat în ceremonia actuală în faţa intrării Sfântului Mormânt după întreita procesiune în jurul edicululuí. Acest imn este de asemenea cântat ori citit în fiecare zi la slujba vecerniei ortodoxe.[462] Bertonière citează o "psaltire greacă din secolul al XII-lea [aflată] acum la Torino" care conţine o "însemnare interesantă" ataşată textului imnului şi care spune că acesta "... era cântat de către patriarh ca un imn de mulţumire, când se arăta Lumina Sfântă".[463] Tsekoura, în schimb, numeşte "Lumina lină", o "prevestire" a Luminii Sfinte.[464] Credincioşii ortodocşi asociază de asemenea imnul cu Lumina Sfântă şi această legătură a devenit o chestiune de pietate populară larg răspândită. O legătură clară între "Lumină lină" şi arătarea Luminii Sfinte nu este însă stabilită de mărturia istorică.

Deşi Sfântul Vasile cel Mare se referă la acest imn ca la un imn de "ἐπιλύχνιο εὐχαριστία",[465] cuvântul ἐπιλύχνιο nu se referă în mod necesar la "aprinderea unei candele" (de la care acesta derivă). El se poate referi pur şi simplu la un imn de "mulţumire de seară"[466] - deşi, şi acest lucru trebuie amintit, trebuie să recu-

---

[462] Imnul e cântat la vecerniile mari ale duminicilor sau a sărbătorilor şi citit la vecerniile mici de peste săptămână.

[463] Bertonière, *Easter Vigil*, p. 45, nota 102. Acest "manual al psaltului" [Ἐγκόλπιον Ἀναγνόστου] e conţinut în I. Pasinus, *Codices Manuscripti Bibliothecae regii Tauriensis Athenaei*, Torino, 1794, vol. 1, p. 173.

[464] Tsekoura *op. cit.* p. 43.

[465] *Despre Sf. Duh.* P.G. 32, 205.

[466] În greaca modernă, adjectivul ἐπιλύχνιος se referă la lucrurile înserării (vesperale).

noaştem şi să subliniem că întreagă tonalitatea vecerniei este una de aducere de mulţumire tocmai pentru "lumina lui Hristos" care străluceşte în întunericul lumii, aşa cum susţine părintele Taft.[467] Astfel, imnul "Lumină lină" nu poate fi legat în mod concludent de o ceremonie a aprinderii luminilor ori de ritul Luminii Sfinte. În minuţiosul său studiu despre acest imn, K. Mitsakis admite de asemenea că, în timp ce originea imnului urcă în timp, dacă nu până în "timpurile primare apostolice", atunci cel puţin până în epoca "Martirilor şi Mărturisitorilor",[468] nu există totuşi o dovadă concretă pentru a justifica identificarea imnului "Lumină lină" cu aprinderea candelei de seară din *Tradiţia Apostolică*[469] aşa cum fac de asemenea unii savanţi. Astfel, nu numai că data imnului precede cu mult orice referire la ritul Luminii Sfinte - sugerând cu putere că el s-a dezvoltat în mod independent de acesta - dar probabil el a ajuns să fie asociat cu acest rit pur şi simplu pentru că ceremonia Luminii Sfinte a fost cândva parte a Vecerniei unite cu Liturghia din serviciul privegherii, în care se cânta "Lumină lină".[470] Imnul nu este probabil altceva decât o urmă a unei practici mai vechi.

Influenţa liturgică a Ritului Luminii Sfinte asupra Ceremoniilor Pascale ale Bisericilor Ortodoxe.

În comentariul său asupra Luminii Sfinte publicat în 1933, Arhimandritul Kallistos scrie despre slujbele de Paşti de astăzi din Biserica Ortodoxă că:

> *Fără îndoială, ritul în care preotul prezidează ceremonia de aprindere a lumânărilor oamenilor în timpul cântării 'Veniţi de luaţi lumină din la Lumina cea*

---

[467] Taft, *Beyond East and West*, p. 138.

[468] Kariophilis Mitsakis, Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία, Thessaloniki, 1971,p.60-61.

[469] A se vedea Cuming, *Hippolytus*, p. 23.

[470] Acesta pare să fi fost cazul în secolul al XIV-lea. Prima mărturie că ritul Luminii Sfinte era celebrat separat de Vecernia+Liturghia privegherii Sâmbetei celei Mari e relatarea arhimandritului Arseni, un pelerin rus la Ierusalim din 1376. (cf. Callistos, *Holy Fire*, p. 16)

neînserată şi întâmpinaţi pe Hristos Cel ce a înviat din morţi',[471] *care s-a transmis în toate Bisericile Ortodoxe, este un obicei de mare vechime.*[472]

Afirmaţia arhimandritului Kallistos privitoare la universalitatea şi vechimea acestui "rit" trebuie clarificată. El se referă de fapt la o intrigantă inovaţie din bisericile ortodoxe greceşti actuale. În vechime, Privegherea, Utrenia şi Liturghia pascală erau celebrate ca o unică slujbă, foarte lungă, care începea în după-amiaza Sâmbetei Mari şi continua până în zorii Duminicii Paştilor. Practica contemporană, însă, prevede luarea unei mese frugale şi a unei pauze între privegherea pascală şi celebrarea pascală propriu-zisă. Privegherea pascală este alcătuită din Vecernie şi din Liturghia Sfântului Vasile şi, deşi tipicul (τυπικά) actual recomandă ca ea să înceapă la ora 4 în după amiaza Sâmbetei Mari (aşa cum se face la Ierusalim, după ceremonia Luminii Sfinte), ea se ţine de obicei mult mai devreme, ziua - adesea dimineaţa devreme. Ceea numim "celebrarea pascală" sau "slujba Învierii" are loc aproximativ la 11 şi jumătate în seara Sâmbetei Mari, începând cu slujba Miezonopticii urmată de Utrenia Învierii şi de dumnezeiasca Liturghie. În actele liturgice dintre slujba Miezonopticii şi Utrenie putem vedea influenţa înnoitoare a ritului Luminii Sfinte asupra ceremoniilor pascale din Biserica greacă.

În Bisericile ortodoxe slave, o procesiune dezvoltată în jurul bisericii, însoţită de cântarea imnului "Învierea Ta Hristoase Mântuitorule îngerii o laudă în ceruri. Şi pe noi pe pământ ne învredniceşte cu inimă curată să te mărim",[473] are loc imediat după slujba Miezonopticii. În timpul procesiunii, preotul şi închinătorii ţin lumânări aprinse înăuntrul bisericii înainte de procesiune. În Bisericile ortodoxe greceşti, după slujba Miezonopticii,[474] cu puţin

---

[471] Sau: "Veniţi de luaţi din lumina cea neîmbătrânitoare, mărind pe Hristos Cel ce a înviat din mormânt", glas I plagal.

[472] Kallistos, Ἅγιον Φῶς, p. 239. (*Holy Fire*, p. 7-8).

[473] A se vedea nota 437. Textul complet *supra*.

[474] Terminologia este adeseori confuză, întrucât în greaca modernă aceste rituri introduse între Miezonoptica Sâmbetei Mari şi Utrenia Paştilor sunt desemnate colectiv ca "Învierea" (ἡ Ἀνάστασις), în vreme ce miezonoptica însăşi ca privegherea de toată noaptea (Ἀγρυπνία).

înaintea procesiunii clericilor şi poporului spre narthex ori spre curtea din faţă a Bisericii,[475] preotul iese din altar şi cântă "Veniţi şi luaţi lumina cea neînserată ...", în timp ce el împarte credincioşilor lumina unei lumânări aprinse de la candela mereu aprinsă de deasupra Sfintei Mese. Acest imn şi ceremonia aprinderii asociată lui sunt în întregime necunoscute în Bisericile slave şi, deşi ele se menţin chiar la Muntele Athos[476] unde tradiţiile liturgice tind să fie mai puţin influenţate de obiceiurile populare, ele sunt de origine destul de recentă.[477]

În vastul său comentariu asupra practicilor liturgice ortodoxe, profesorul Fountoulis susţine că acest rit "... este un obicei foarte recent, întrucât nu este nici măcar citat în vreunul dintre *Penticostarele* tipărite".[478] De fapt, prima referire tipărită la imnul folosit în acest rit este în *Typikon*-ul lui G. Violakis, publicat în 1888.[479] Mai mult, Fountoulis observă că "o indicaţie a introducerii recente a ... [ritului] ... în slujba Învierii este faptul că are loc într-un timp 'mort' din punct de vedere liturgic, adică în pauza dintre apolisul slujbei miezonopticii şi [procesiunea dinainte de] binecuvântarea introductivă a slujbei Utreniei".[480] Observaţiile lui Fountoulis sunt aici în conformitate cu principiile dezvoltării liturgice decantate de părintele Taft, care susţine că "înnoirea" ori

---

[475] În bisericile unde există uşi între navă şi narthex (pronaos), uşi numite "Uşile Împărăteşti" (apelativ eronat aplicat "uşilor frumoase" ale iconostasului), procesiunea se opreşte în narthex, înaintea Uşilor Împărăteşti care sunt închise. În majoritatea bisericilor patriarhale, procesiunea se opreşte în faţa uşilor exterioare ale bisericii.

[476] Ioannis Phoundoulis, Ἀπαντήσεις εἰς Λειτουργικάς Ἀπορίας, Thessaloniki, 1976, vol. 2, p. 95.

[477] În diaspora, unde diferitele tradiţii ortodoxe naţionale s-au influenţat reciproc, există cazuri în care bisericile slave au imitat ceremonia greacă de distribuire a luminii pascale. Aceste cazuri însă, sunt limitate şi nu reflectă uzul acceptat sau indicaţiile tipiconale standard ale tipicelor slave contemporane.

[478] Phountoulis, Ἀπαντήσεις, vol. 3, p. 253.

[479] Θρησκευτική καὶ Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, articolul "Τάξις Λατρείας" de G. G. Bekatoros, col. 614-615.

[480] Phountoulis, Ἀπαντήσεις, vol. 3, p. 253. Într-o carte de slujbă cuprinzând ceremoniile Săptămânii Mari şi privegherea pascală publicată de Biserica Greciei în 1978 vedem acest rit inovat plasat tocmai între Miezonoptică şi procesiunea clerului şi credincioşilor în afara bisericii, înaintea binecuvântării Utreniei pascale. (Ἡ Ἁγία καί Μεγάλη Ἑβδομάς, Athena, 1978, p. 380-381.

"completarea" se iveşte adesea în "punctele moi" dintre straturile mai timpurii ale ritului.[481]

Fountoulis susţine că "instituirea" acestui nou rit al împărţirii luminii pascale în bisericile greceşti "s-a făcut ca ... o imitare a ritului Luminii Sfinte din biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim".[482] Aceasta este afirmaţia lui Makris, care scrie că: "Împărţirea acestei sfinte lumini aminteşte ceremonia strălucitoare a Luminii Sfinte de la Ierusalim, în timpul căreia Patriarhul ortodox împarte pelerinilor credincioşi Lumina Sfântă a Învierii".[483] Influenţa riturilor pascale din Ierusalim asupra Bisericilor greceşti este în mod clar evidentă şi în anumite elemente ale Slujbei Prohodului lui Hristos din Vinerea Mare. Fountoulis notează că baldachinul complicat plasat uneori deasupra Icoanei îngropării trupului lui Hristos (ἐπιτάφιος) în bisericile greceşti este o recreare a Sfântului *Kouvouklion* care acoperă mormântul lui Hristos.[484] El detectează urmele acestui exemplu de imitare în ultimii ani ai stăpânirii turceşti asupra Greciei.[485] Dată fiind corespondenţa dintre aceste două exemple de imitare, se poate presupune în mod rezonabil că adăugarea unui rit de împărţire a luminii ceremoniei Privegherii pascale îşi poate avea de asemenea rădăcinile în această epocă. Indiferent de caz, există puţine îndoieli asupra faptului că acesta este produsul unei imitări conştiente a ritului Luminii Sfinte din biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim.

---

[481] Taft, *Beyond East and West*, p. 161, 168.
[482] Foundoulis, Ἀπαντήσεις, vol. 3, p. 124.
[483] Makres, Φῶς Ἅγιον, col. 14.
[484] Lucrul e, desigur o însuşire incorectă a simbolurilor, întrucât icoana trupului lui Hristos e înfăţişată ca stând pe piatra ungerii, nu în Mormânt.
[485] Phoundoules, Ἀπαντήσεις, vol. 4, p. 163.

Capitolul VII

OBSERVAȚII FINALE

Am privit ritul Luminii Sfinte dintr-o perspectivă istorică, teologică şi liturgică cu deliberată precauţie, arătând reţinere în aceste abordări separate faţă de stabilirea chiar şi numai a unor slabe paralele între: fenomenul actual şi riturile istorice din biserica Sfântului Mormânt; între Lumina Sfântă şi imagistica luminii găsită în Sfânta Scriptură şi în mărturiile patristice; şi între referirile la lumina din Mormântul lui Hristos din imnografia pascală a Bisericii Ortodoxe şi relatările martorilor oculari de-a lungul unui număr de secole privitoare la apariţia unei lumini dumnezeieşti la săvârşirea ceremoniei Luminii Sfinte la Ierusalim. Cred că o asemenea reţinere serveşte scopurile unei erudiţii obiective; dacă, aşa cum spune un vechi proverb, Dumnezeu nu lucrează cu mână grea ori în chip vădit în istorie, puţină precauţie nu strică faţă de ritul Luminii Sfinte considerat ca fenomen religios; mai degrabă, spiritul unui scepticism circumspect poate sluji uneori scopului revelării adevărurilor fenomenologiei religioase, adesea învăluite în subtilitate şi nuanţă. Cu aceste cuvinte în minte, aş dori să fac câteva observaţii finale despre Lumina Sfântă, extrăgând din portretul complex al fenomenului ceea ce poate fi extras din subtilităţile şi nuanţele observaţiilor noastre.

Privind separat, de dragul cercetării obiective, ritul Luminii Sfinte dintr-o perspectivă istorică, teologică şi liturgică, m-am expus cu necesitate riscului de a întuneca într-o oarecare măsură, prin

această separare artificială, fenomenul actual. În teologia ortodoxă prevalează întotdeauna o unitate a experienţei. Aşa cum scria episcopul Chrysostomos, pentru creştinul ortodox istoria este o minciună dacă nu surprinde unitatea experienţei în viaţa Bisericii care leagă materialul istoriei - date şi evenimente - cu revelaţia divină, imnografia, omiletica, viaţa mistică şi aşa mai departe. Această unitate revelează realitatea istorică "din interiorul tradiţiei duhovniceşti [ἐντὸς τῆς πνευματικῆς παραδόσεως] a vieţii spirituale a Bisericii Ortodoxe".[486] Astfel, dacă privim ritul Luminii Sfinte ca pe o ceremonie care implica, cel puţin până în secolul al IX-lea, apariţia supranaturală a unei flăcări şi diferite imagini de lumină, şi legăm această apariţie de manifestările şi imaginile luminii dumnezeieşti din Sfânta Scriptură, din mărturia Părinţilor şi din imagistica luminii a imnografiei pascale a Bisericii Ortodoxe, se iveşte o imagine care se detaşează din mărturia istorică, liturgică ori teologică. Ivirea acestei imagini complexe reprezintă modul de teologhisire al Bisericii Răsăritene - al descoperirii adevărurilor dumnezeieşti.

Să reflectăm acum, dintr-o perspectivă mai integratoare, asupra variatelor informaţii care, asemenea pietricelelor unui mozaic, alcătuiesc imaginea noastră complexă a Luminii Sfinte. Întâi de toate, aşa cum am notat, elemente miraculoase au fost atribuite ritului de mai bine de o mie de ani. După cum se admite, mărturia liturgică mai timpurie, anterioară secolului al IX-lea, despre o lumină miraculoasă asociată Mormântului lui Hristos nu este absolută. Totuşi, se poate dovedi că atunci când sunt luate împreună, unele din aceste mărturii - referirea Egeriei la luarea luminii din Sfântul Mormânt, relatarea lui Eusebie despre aprinderea minunată a candelelor pascale din Viaţa lui Narcissus, episcop al Ierusalimului în secolul al II-lea, ori mărturia lecţionariilor vechi despre o ceremonie a aprinderii luminilor asociată Privegherii pascale din Ierusalim - oferă o mărturie fosilă a unor fenomene nu cu mult diferite de cele asociate cu ritul târziu al Luminii Sfinte. Semnificativ, de asemenea, este faptul că nici una

[486] Bishop Chrysostomos, Μία Κριτικὴ Αἱ ἐπιστημονικαὶ προυποθέσεις τῶν Οἰκουμενικῶν Διαλόγων *(Gerasímou Konidáre)*, "Ορθόδοξος Ἔνστασις καὶ Μαρτυρία" 1 (1986) nr. 5, p. 132.

din mărturiile cele mai timpurii ale ritului actual al Luminii Sfinte nu vorbeşte despre acesta ca despre o inovaţie.

În al doilea rând, deşi multe din relatările de după Marea Schismă privitoare la ceremonia Luminii Sfinte sunt marcate de polemică, relatările istorice mai timpurii despre rit sunt libere de astfel de accente şi dau mărturie despre acceptarea lui universală în lumea creştină cel puţin de după secolul al IX-lea, dacă nu şi mai înainte. Într-adevăr, dacă n-ar fi existat efectele izolatoare ale Marii Schisme, am fi putut avea foarte bine exemple mai clare şi mai puţin şovăitoare ale imitării ceremoniei Luminii Sfinte în Biserica occidentală decât cele sugerate de aprinderea candelei pascale şi de binecuvântarea lumânărilor pascale. În ciuda acestei triste stări de lucruri, nu se pot ignora paralelele existente între aceste ceremonii şi ritul Luminii Sfinte, mai cu seamă în lumina remarcabilelor similitudini dintre ceremonia aprinderii candelei pascale în ritul mozarabic al Bisericii spaniole, care are loc în sacristia întunecată şi sigilată, şi ceremonia din ediculul sigilat al Sfântului Mormânt. Luate împreună cu alte mărturii ale unor numeroase cazuri în care riturile şi obiceiurile Bisericii din Ierusalim au influenţat cultul altor Biserici creştine, aceste paralele implică faptul că ritul Luminii Sfinte poate avea o dimensiune mult mai universală decât datele stabilite ca atare.

Mai mult, în îndelungata sa istorie şi în ciuda turbulentelor prefaceri bisericeşti şi politice din Ierusalim, ritul Luminii Sfinte şi-a menţinut în mod consecvent focarul iniţial: aprinderea minunată a luminii pascale şi primirea ei cu bucurie de către credincioşi. Această consecvenţă este demnă de remarcat mai cu seamă din punctul de vedere al ştiinţei liturgicii. Puţine rituri creştine, cu excepţia celui mai important şi central (canonul ritului euharistic) şi-au menţinut un conţinut, o formă şi un centru atât de consecvente în perioade comparabile de timp. Am putea spune că solemnitatea şi caracterul înălţător al ritului Luminii Sfinte pot fi deduse cel puţin în parte din focarul consistenţei lui.[487] Fie ca sursă de scandal, fie ca un

[487] Taft îşi exprimă această idee când, citând un principiu stabilit de Anton Baumstark, observă că, în vreme ce majoritatea practicilor liturgice îşi pierd centrul atenţiei lor şi se schimbă semnificativ atât în formă cât şi în conţinut o dată cu trecerea timpului, numai "uzurile mai vechi ... păstrate în cadrul unor

izvor de inspiraţie, el persistă şi în zilele noastre, ca parte esenţială a celebrărilor pascale din Biserica Ortodoxă şi este într-adevăr imitat în practicile parohiale şi monastice ale bisericilor greceşti. Nu numai lumina pascală este împărţită de preot ca o imitare directă a ceremoniei din Ierusalim, dar nu este ceva neobişnuit ca Lumina Sfântă să fie luată şi dusă de la Ierusalim în Grecia sau în Europa răsăriteană pentru a aprinde candela de priveghere de la care sunt aprinse apoi lumânările de Paşti ale credincioşilor - trecând de la imitare la participarea la rit prin delegaţie.

În al treilea rând, la portretul istoric şi liturgic compozit al ritului Luminii Sfinte, trebuie să adăugăm mărturiile scripturistice, patristice şi imnografice ale Bisericii. Universalitatea metafizicii luminii în Biserica Ortodoxă, leagă indisolubil ritul Luminii Sfinte ca fenomen istoric şi liturgic de înseşi scopurile vieţii spirituale. Ca rit centrat pe lumina Învierii, acesta se leagă de vederea lui Dumnezeu ca lumină, care este, pentru creştinul ortodox, mijlocul şi scopul existenţei umane. Aşa cum scrie Sfântul Grigorie Palama, lumina Mormântului revelează însăşi semnificaţia Scripturii: "Cel care aleargă din toată inima la acest Mormânt...va înţelege acolo cuvintele Scripturilor inspirate care-l vor învăţa pe el".[488] Adevărul Scripturii şi lumina Învierii, aşa cum arată mărturia Părinţilor, aduc în centru vederea lui Dumnezeu sub chipul luminii necreate, care se manifestă pe rând sub formă de îngeri, lumină albastră, sub formă de ploaie, rouă, ceaţă, nori, etc. Faptul că aceleaşi imagini sunt asociate în mod adecvat de martorii oculari la ritul Luminii Sfinte cu lumina care apare în Mormânt, ne pune faţă în faţă cu ceea ce este un caz uimitor al unui paralelism izbitor. Dacă imnografia pascală a Bisericii Ortodoxe se referă în mod repetat la biruinţa lui Hristos asupra morţii şi la locul îngropării Sale în imagini de lumină, nu mai putem refuza ca pe o ciudăţenie întâmplătoare ceremonia luminii care are loc la Sfântul Mormânt în legătură cu celebrarea Învierii Lui.

În fine, la un nivel universal ritul Luminii Sfinte transcende propria sa istorie şi propriul său caracter. Substanţa lui miraculoasă

---

rituri şi perioade mai solemne" rămân constante în forma şi centralitatea lor. (*Beyond East and West*, p. 175.)

[488] A. Hamman ofm. (ed.) *The Paschal Mystery: Ancient Liturgies and Patristic Texts*. tr. Th. Halton, Staten Island NY, 1969, p. 131.

rezidă în cele din urmă în minunea pe care o comemorează. Lumina şi imaginile pe care credincioşii le atribuie Luminii însăşi ne ridică la o vedere a lui Dumnezeu care derivă nu numai dintr-o ceremonie de la Sfântul Mormânt, ci iarăşi din lumina universală a Învierii însăşi. Am putea dezvolta acest punct luând în considerare Giulgiul îngropării lui Hristos (aşa numitul Giulgiu din Torino), un obiect artificial pe care unii savanţi l-au asociat de asemenea cu Biserica răsăriteană[489] şi care poartă pe el o imagine pretins arsă şi imprimată astfel asupra lui printr-o enormă izbucnire a unei "energii luminoase".[490] În 1988 testele cu carbon 14 efectuate la Universitatea din Arizona, la Oxford University şi de Institutul politehnic din Zürich nu au reuşit să dateze pânza mai devreme de secolul al XIII-lea. Deşi validitatea acestor teste a fost pe drept contestată[491] şi natura curioasă a imprimării pe giulgiu nu a fost încă explicată,[492] opinia populară acum este că artefactul este o fraudă.

Episcopul Chrysostomos şi cu mine am pledat cu privire la acest artefact controversat, în sensul că problema autenticităţii sale literale nu este o chestiune pertinentă pentru Răsăritul creştin. Dacă s-ar dovedi că giulgiul păstrat acum la Torino este în mod clar o reproducere a adevăratului Giulgiu (şi mărturiile actuale nu oferă o asemenea dovadă), aceasta n-ar compromite în nici un fel semnificaţia lui ca imprimare iconografică care înalţă mintea la realitatea arhetipului pe care-l reprezintă: adevăratul Giulgiu de îngropare a lui Hristos.

---

[489] A se vedea Ian Wilson, *The Shroud of Turin: The Burial Cloth of Jesus*, New York, 1979. Wilson arată convingător că giulgiul a fost transferat de la Edesa la Constantinopol în secolul al X-lea şi luat în Occident ca pradă de cruciaţii cruciatei a patra după cucerirea Constantinopolului în 1204.

[490] Archimandrite [Bishop] Chrysostomos and Hieromonk [Bishop] Auxentios, *The Holy Shroud: The Controversy in Perspective*, "Diakonia" 15 (1980), nr. 2, p. 121.

[491] De exemplu Frére Georges de Nantes et Frére Brunno-Bonnet Eymard, *Carbon 14 Dating: Good Machines, Bad People*, în "La Contre-Réforme Catholique au XXe siecle" 217 (1989 mars), p. 17-18.

[492] "Problema modului în care a apărut şi s-a conservat imaginea e încă nerezolvată în cea mai mare parte şi va necesita cercetare şi studiu în continuare" (Anastasio Cardinal Ballestrero, *The Dating of the Holy Shroud of Turin: Results of the Experts*, "Observatore Romano", 14 October 1988, p.1.).

În acelaşi fel, ritul Luminii Sfinte din Ierusalim comemorează, după cum spneam, minunea Învierii lui Hristos şi astfel ajunge să-şi tragă substanţa din realitatea acelei minuni. Dacă lumina din Mormântul lui Hristos amintită în relatările scripturistice ale Învierii este aceeaşi lumină care apare în timpul celebrării ritului Luminii Sfinte (şi eu cred că aceasta este); dacă Lumina Sfântă este aprinsă în mod supranatural ori prin mijloace naturale (şi eu cred că într-un mod miraculos); ori dacă lumina necreată văzută de omul luminat de har este aceeaşi cu lumina văzută de cei prezenţi la ceremonia Luminii Sfinte (şi eu cred că aceasta este) - aceste probleme nu sunt rezolvate de istorie, ori de erudiţie sau ştiinţă. Răspunsul la ele îl oferă, în cele din urmă, însăşi realitatea Învierii.

CUPRINS

In loc de Prolog - O mărturie românească despre Sfântul Mormânt şi Lumina Sfântă de Paşti de la Ierusalim (Arhim. Ioanichie Bălan)... V-XV

Planul Bisericii Sfântului Mormânt XVI

Notă asupra autorilor 1

Dedicaţia şi Mulţumirile autorului 2

Prefaţă (Episcopul Chrysostomos) 3

I. O RETROSPECTIVĂ ISTORICĂ ASUPRA FENOMENULUI "LUMINII SFINTE" 5

1. LOCUL CEREMONIEI LUMINII SFINTE 8

Mark Twain (10), H. Melville (10)

2. IZVOARELE ANTERIOARE SECOLULUI IX 13

Mărturii anterioare secolului IX 13

Eusebie al Cezareei (14), Chiril al Ierusalimului (15), Egeria (16), Lecţionarul Armean (19), Lecţionarul Georgian (21), Hag. Stavros 43 (23).

Privire asupra izvoarelor anterioare sec IX 26

3. MĂRTURIILE ULTERIOARE SECOLULUI IX 30

Secolul X : Bernard (31), anonim islamic (32), Arethas (33), Niketas (34)

Secolul XI : al-Biruni (36), Abul Faraj despre Kaliful al-Hakim (38)

Secolul XII : Fulcherius (41) şi epoca cruciată (41), Daniil egumenul (43), sultanul Saladin (48).

Secolul XIII : Meletios Mărturisitorul (49), bula papei Grigorie IX (50).

Secolul XIV : Maundeville (51), Nicolo da Poggibonsi (51), Ioan VI Cantacuzino (52), arhim Arseni (53).

Secolul XV : P. Walter (54).

Secolul XVI : Francesco Suriano (55), minunea din 1580 (56).

Secolul XVII : minunea din 1634 (59), arhiep. Gavriil (60), J. Doubdan (61), Arseni Suhanov (63), H. Maundrell (64).

Secolul XVIII : C. Volnez (67), Nichifor Theotokis (69), A. Korais şi (70); "kolivazii"şi Neofit Kavsokalivitul (73).

Secolul XIX : U. Seetzen (74), Butros al-Jawl (76), R. Curzon (77), W. Kinglage (80) W. Bartlet, alţi călători (81), călugărul Parfeni (84), C.W. Wilson & Stanley (90), Mgr. Mislin (92), K. Baedecker (93).

Secolul XX : J. Kelman (94), Mitrofan (95), H. Luke (96), arhiep. Meleti (98), Th. Idinopoulos (99), S. Helman (101), I. Tseokoura (103), patriarhul Diodor I (104), Concluzii (106).

II. RITUALURILE FOCULUI, "FOCUL NOU" ŞI LUMÂNAREA PASCALĂ ÎN OCCIDENT: COMENTARII ASUPRA POSIBILEI LOR LEGĂTURI CU "RITUL LUMINII SFINTE" **107**

"Focul nou" şi Focul Pascal: Germania, Irlanda, Mexic, Brazilia, Florenţa, Armenia (110), "focul nou" şi celebrările pascale în Occident (113), lumânarea pascală în Occident şi "lucernarium" la Roma (117) şi în ritul mozarab (118), influenţe de la Ierusalim (120).

III. EVALUĂRI CONTEMPORANE ALE FENOMENULUI "LUMINII SFINTE" **122**

Referinţele la termen în Enciclopediile actuale: polemice (123), sceptice (125), neutre (128), simpatizante (129).

IV. FENOMENUL "LUMINII SFINTE" PRIVIT DINTR-O PERSPECTIVĂ TEOLOGICĂ **131**

Tabele statistice (132); J. Børtnes despre metafizica ortodoxă a luminii; critica tezelor lui: neînţelegerea sensului ortodox al luminii divine, îndumnezeirii şi ipostasului (133), lectura eronată a lui Palama de către Børtnes şi Meyendorff; critica lui J. Romanidis: sensul ortodox al theozei ca vedere a lui Dumnezeu în lumină (141); motivul luminii la Sfântul Simeon (148), în Noul Testament (149) lumina şi Mormântul Domnului în Noul Testament (151) şi la Părinţi (153); lumina Schimbării la Faţă în Noul Testament şi la Părinţi (155); imaginile slavei lui Dumnezeu în Vechiul şi Noul Testament (157), în vieţile Sfinţilor (162); analogiile cu Lumina Sfântă de Paşti de la Ierusalim (164).

V. RITUL "LUMINII SFINTE" AŞA CUM ESTE CELEBRAT ASTĂZI LA IERUSALIM **167**

Pregătirile neliturgice (168), ceremonia liturgică (169), Rugăciunea Luminii (170), schema actuală a ritului (173).

VI. RITUL "LUMINII SFINTE" REFLECTAT ÎN IMNOGRAFIE ŞI ÎN CEREMONIILE PASCALE ORTODOXE CONTEMPORANE **175**

Imagini posibile ale Luminii Sfinte în imnografia Triodului (176) şi a Penticostarului (177) Imnul Luminii din cadrul Vecerniei şi Lumina Sfântă (179) Influenţa liturgică a ritului Luminii Sfinte asupra ceremoniilor pascale ale Bisericii Ortodoxe (180)

VII. OBSERVAŢII FINALE **184**

colecţia **LITURGICA**
seria: *Monografii*

Venirea în fiecare an de peste douăzeci de veacuri în Sâmbăta Mare a Sfintei Lumini în mod suprafiresc la Mormântul Domnului din Ierusalim este - aşa cum spune arhim. Ioanichie Bălan - poate "cea mai mare minune din zilele noastre". Este minunea care dovedeşte până la sfârşitul veacurilor Invierea lui Hristos, Lumina luminii şi că "Ortodoxia este credinţa cea adevărată. "Cu toate acestea, despre ea s-a "scris prea puţin".

Această lacună vine să o umple strălucit cartea de faţă - un studiu de excepţie reprezentând teza de doctorat susţinută în California de un tânăr teolog american convertit la Ortodoxie, actualmente episcopul Auxentios al Foticeii.

Lucrare de autentică rigoare ştiinţifică, cartea de faţă prezintă în premieră mondială o exhaustivă şi exemplară analiză şi interpretare istorică, liturgică, dogmatică şi mistică a unui mult discutat fenomen care a marcat profund întreaga viaţă şi spiritualitate ortodoxă imprimându-o cu sigiliul unei inconfundabile şi absolut unice "metafizici a luminii".

Dizertaţie solidă, lectură incitantă, abordare modernă (dincolo de fetişizare ori denigrare) a unei teme provocatoare, cartea Preasfinţitului Photios se recomandă de la sine oricărui cititor interesat în Ortodoxie.

Editura DEISIS
Sibiu

ISBN 973-97009-1-8

6.700